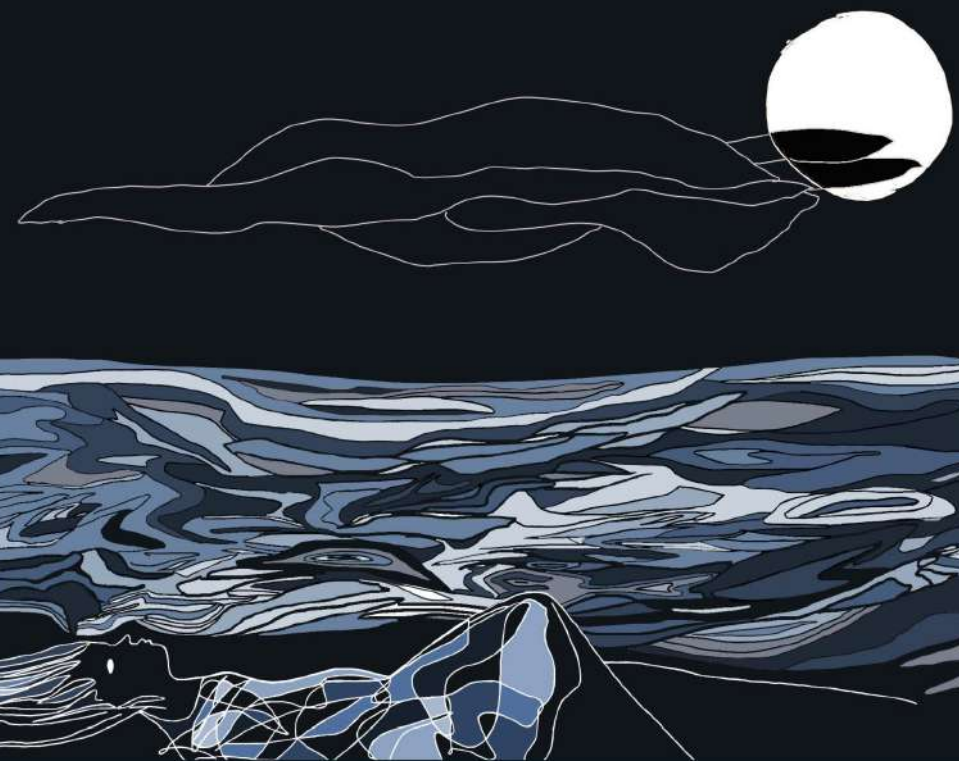



ISSN 2527-225X

Laboratório de História Antiga – UFRJ



PHOÏNIX



Mauad X  FAPERJ

2022

PHOÏNIX



2022

Considerar a experiência das sociedades antigas como algo vivo na nossa cultura é situar o seu campo de pesquisa numa perspectiva da História Comparada e da pluridisciplinaridade. Desta forma abordam-se as diferentes respostas sociais frente aos conflitos, às crises, às mudanças, às resistências, às representações do mundo, aos contatos e aos processos de criação de identidades e alteridades. A Revista PHOÏNIX contribui com essa perspectiva, ao abrir um espaço isonômico de publicação aos pesquisadores brasileiros e estrangeiros, objetivando divulgar a originalidade e a singularidade da historiografia referente à História Antiga e a sua contribuição na formação do Conhecimento. A revista PHOÏNIX é por excelência um lugar de experimentação, de debate e de crítica acadêmica, que se pauta pela liberdade de expressão, pela diversidade teórico-metodológica, pelo diálogo, pela criatividade e pela qualidade das pesquisas.

ISSN 2527-225X

LABORATÓRIO DE HISTÓRIA ANTIGA/UFRJ

PHOÏNIX
2022
Ano 28
Volume 28
Número 2

Dossiê de Homenagem à
Professora Maria das Graças de Moraes Augusto

Organização de Alice Bitencourt Haddad (UFF) e Carolina Araújo (UFRJ)

Phoínix 2022 – Ano 28 – Volume 28 – Número 2 – ISSN 2527-225X

Copyright © by Neyde Theml, Fábio de Souza Lessa

e Regina Maria da Cunha Bustamante (editores) *et alii*, 2022

Edição: 1.000 exemplares

Direitos desta edição reservados à:

MAUAD Editora Ltda.

Rua Joaquim Silva, 98, 5º andar – Lapa

Rio de Janeiro – RJ – CEP 20.241-110

Tel.: (21) 3479-7422


www.mauad.com.br

mauad@mauad.com.br

 FACEBOOK.COM/EDITORAMAUADX

 @EDITORAMAUADX

 @MAUADXEDITORA

 (21) 97675-1026

Laboratório de História Antiga – Lhia / IH / UFRJ

Largo de São Francisco de Paula nº 1, sala 211 A – Centro

Rio de Janeiro – RJ – CEP 20.051-070

www.lhia.historia.ufrj.br

revistaphoenix@gmail.com

<https://revistas.ufrj.br/index.php/phoenix/index>

 @REVISTAPHOINIX  @LHIAUFRJ

Projeto Gráfico:

Núcleo de Arte / Mauad Editora

OBS.: Os artigos em outros idiomas que não o português têm sua revisão sob a responsabilidade de seus autores

Ilustração da Capa:

Flora Araújo, 2022

Phoínix. Laboratório de História Antiga / UFRJ

P574

Ano 28, v. 28, n.2

Rio de Janeiro: Mauad X/Faperj, 2022.

Semestral

ISSN 1413-5787

ISSN 2527-225X (versão digital)

História Antiga. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
Laboratório de História Antiga.

CDD – 930

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO – UFRJ

Reitora: Prof^ª. Dr^ª. Denise Pires de Carvalho

LABORATÓRIO DE HISTÓRIA ANTIGA – LHIA

Coordenador: Prof. Dr. Pedro Vieira da Silva Peixoto

EDITORES

Prof^ª. Dr^ª. Neyde Theml

Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa

Prof^ª. Dr^ª. Regina Maria da Cunha Bustamante

CONSELHO EDITORIAL

Prof^ª. Dr^ª. Ana Iriarte Goñi – Universidad del País Vasco (Espanha)

Prof^ª. Dr^ª. Ana Livia Bomfim Vieira – UEMA

Prof^ª. Dr^ª. Ana Maria César Pompeu – UFC

Prof^ª. Dr^ª. Ana Teresa Marques Gonçalves – UFG

Prof^ª. Dr^ª. Cecilia Ames – Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

Prof. Dr. David Pritchard – University of Queensland (Austrália)

Prof^ª. Dr^ª. Graciela C. Zecchin de Fasano – Universidad Nacional de La Plata (Argentina)

Prof. Dr. Jean Andreau – EHESS (França)

Prof. Dr. Jean-Michel Carrié – EHESS (França)

Prof. Dr. José Antônio Dabdab Trabulsi – UFMG

Prof^ª. Dr^ª. Kátia Maria Paim Pozzer – UFRGS

Prof. Dr. Luiz Otávio de Magalhães – UESB

Prof^ª. Dr^ª. Maria de Fátima Sousa e Silva – Universidade de Coimbra (Portugal)

Prof. Dr. Markus Figueira da Silva – UFRN

Prof. Dr. Paulo Butti de Lima – Università di Bari (Itália)

CONSELHO CONSULTIVO

Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima – UFF

Prof. Dr. Alexandre Santos de Moraes – UFF

Prof^ª. Dr^ª. Ana María González de Tobia – UNLP (Argentina)

Prof. Dr. Anderson de Araújo Martins Esteves – UFRJ

Prof^ª. Dr^ª. Carmen Isabel Soares – Universidade de Coimbra (Portugal)

Prof^ª. Dr^ª. Cynthia Cristina de Moraes Mota – UNIR

Prof. Dr. Deivid Valério Gaia – UFRJ

Prof^ª. Dr^ª. Elsa Rodríguez Cidre – UBA (Argentina)

Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira – UFPel

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva – UFES

Prof. Dr. José Manuel dos Santos Encarnação – Universidade de Coimbra (Portugal)

Prof. Dr. Josué Berlesí – UFPA

Prof^ª. Dr^ª. Lorena Lopes da Costa – UFRJ

Prof^ª. Dr^ª. Margarida Maria de Carvalho – UNESP

Prof^ª. Dr^ª. Maria Cecilia Colombani – Universidad Nacional de Mar del Plata
e Universidad de Morón (Argentina)

Profª. Drª. Maria das Graças de Moraes Augusto – UFRJ
Prof. Dr. Nuno Simões Rodrigues – Universidade de Lisboa (Portugal)
Prof. Dr. Pedro Paulo de Abreu Funari – UNICAMP
Prof. Dr. Pedro Vieira da Silva Peixoto – UFRJ
Profª. Drª. Renata Senna Garraffoni – UFPR
Profª. Drª. Violaine Sebillotte Cuchet – Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne (França)

Equipe Técnica

Beatriz Moreira da Costa	João Pedro Barros Guerra Farias
Bruna Moraes da Silva	Lucas Malafaia C. de Figueiredo
Giovana Vicchione Mariz Sarmiento	Renata Cardoso de Sousa

INDEXADA POR

Latindex:

<https://www.latindex.org/latindex/ficha?folio=8789>

Cornell University Library:

<https://cornell.on.worldcat.org/search?databaseList=&queryString=Revista+Pho%C3%AEnix>

Worldcat:

https://www.worldcat.org/title/phoenix/oclc/7354641727&referer=brief_results

Sudoc:

<http://m.sudoc.fr>

Impactum – Coimbra University Press:

<https://impactum.uc.pt/pt-pt/content/revista?tid=29174&id=29174>

Google Acadêmico:

<https://scholar.google.com.br/citations?user=vXQtyQoAAAAJ&hl=pt-BR>

Diadorim:

<http://diadorim.ibict.br/handle/1/2216>

REDIB:

https://redib.org/Record/oai_revista5712-pho%C3%AEnix

Base Minerva

UFRJ: <https://minerva.ufrj.br/F/VIJQYV6L5B3Y851VS9YLQ9RV1L58U6BLEQQXGQR3FX5FD54LPI-35156?func=short-rank&action=RANK&W01=Pho%C3%AEnix>

Sistema LivRe:

<http://www.cnen.gov.br/centro-de-informacoes-nucleares/livre>

Portal Capes:

<https://www-periodicos-capes-gov-br.ez1.periodicos.capes.gov.br/index.php/acervo/lista-a-z-periodicos.html>

DRJI:

<http://olddrji.lbp.world/JournalProfile.aspx?jid=2527-225X>

MIAR:

<https://miar.ub.edu/issn/1413-5787>

Sumários:

<https://sumarios.org/revista/revista-pho%C3%AEnix>

DOAJ:

<https://doaj.org/toc/2527-225X>

PHOÏNIX



Ano 28 – V. 28 – N. 2

2022

SUMÁRIO

EDITORIAL	11
Dossiê: Homenagem à Professora Maria das Graças de Moraes Augusto	
DIÁLOGO DO PESSIMISMO OU ELOGIO DA HESITAÇÃO <i>Jacyntho Lins Brandão</i>	14
PARMENIDES' INQUIRY AND THE LITERARY REPRESENTATION OF THE WAYS..... <i>Mauro Tulli</i>	48
FÍNTIS E A MODERAÇÃO FEMININA..... <i>Carolina Araújo</i>	64
TEMPERANÇA E JUSTIÇA NA CIDADE E NA ALMA..... <i>Roberto Bolzani Filho</i>	80
A CAVERNA E O TONEL (ANOTAÇÃO PRELIMINAR PARA UM ESTUDO COMPARATIVO DAS <i>REPÚBLICAS</i> DE PLATÃO E DE DIÓGENES DE SÍNOPE)..... <i>Olimar Flores Júnior</i>	101
O DRAMA DA RECEPÇÃO: CÍCERO E A ACADEMIA <i>Alice Bitencourt Haddad</i>	123
SANDUÍCHE À MODA DOS MESTRES DO PASSADO..... <i>Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa</i>	140
UMA ESTUDIOSA DE PLATÃO EM DELOS <i>Haiganuch Sarian</i>	161
ARTIGO LIVRE	
A PESTE ANTONINA: A EXPERIÊNCIA E O IMPACTO DE UMA PANDEMIA NA ANTIGUIDADE..... <i>Júlio César Magalhães de Oliveira</i>	168
RESENHA	
GONÇALVES, A.T.M. A arte poética a serviço do proselitismo cristão: relendo os poemas de Aurélio Prudêncio Clemente (séculos IV/V). Jundiaí - SP: Paco, 2020. 275p..... <i>Azenathe Pereira Braz</i>	184
PERFIL DA REVISTA	193
NORMAS PARA PUBLICAÇÃO	194

SUMMARY

EDITORIAL	11
Dossier: Tribute to Professor Maria das Graças de Moraes Augusto	
DIALOGUE OF PESSIMISM OR PRAISE OF HESITATION.....	14
<i>Jacyntho Lins Brandão</i>	
A INVESTIGAÇÃO DE PARMÊNIDES E A REPRESENTAÇÃO LITERÁRIA DOS CAMINHOS.....	48
<i>Mauro Tulli</i>	
PHINTYS AND THE FEMALE MODERATION.....	64
<i>Carolina Araújo</i>	
TEMPERANCE AND JUSTICE IN CITY AND SOUL.....	80
<i>Roberto Bolzani Filho</i>	
THE CAVE AND THE CASK (PRELIMINARY NOTE FOR A COMPARATIVE STUDY OF THE PLATO'S AND DIOGENES OF SINOPE'S <i>REPUBLICS</i>).....	101
<i>Olimar Flores Júnior</i>	
LE DRAME DE LA RÉCEPTION: CICÉRON ET L'ACADÉMIE.....	123
<i>Alice Bitencourt Haddad</i>	
SANDWICH A LA MODE OF THE MASTERS OF ANCIENT TIMES.....	140
<i>Tereza Virginia Ribeiro Barbosa</i>	
A SCHOLAR OF PLATO IN DELOS.....	161
<i>Haiganuch Sarian</i>	
ARTICLES	
THE ANTONINE PLAGUE: THE EXPERIENCE AND IMPACT OF A PANDEMIC IN ANTIQUITY.....	168
<i>Júlio César Magalhães de Oliveira</i>	
REVIEW	
GONÇALVES, A.T.M. A arte poética a serviço do proselitismo cristão: relendo os poemas de Aurélio Prudêncio Clemente (séculos IV/V). Jundiaí - SP: Paco, 2020. 275p.	184
<i>Azenathe Pereira Braz</i>	
JOURNAL PROFILE	193
PUBLICATION GUIDELINES	194

EDITORIAL

Este volume da *Phoînix* homenageia Maria das Graças de Moraes Augusto. Filósofa, professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) desde 1978, ela contribuiu enormemente para o desenvolvimento dos Estudos Clássicos no Brasil, participando da fundação do Programa de Estudos em Filosofia Antiga da UFRJ e da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos e deixando como legado uma importante geração de pesquisadores por ela formados. Sua produção de diversos artigos e capítulos de livros se divide, em linhas gerais, em estudos sobre a *República* de Platão, sobre as relações entre a filosofia e a comédia antigas e sobre a recepção dos clássicos principalmente no Brasil.

A leitura começa com a primeira tradução brasileira do acádio de *Arad mitanguranni*, ou o *Diálogo do Pessimismo*. Ali Jacyntho Lins Brandão nos oferece não só uma primorosa versão do diálogo entre um senhor e seu escravo, como um comentário que ressalta o seu propósito filosófico e suas conexões intertextuais com a literatura babilônica em geral. Central nessa discussão é a importância da hesitação, em particular a que tem a forma de uma contraposição antilógica, no esforço de abandonar uma interpretação unívoca da realidade e tentar compreendê-la.

Na sequência, Mauro Tulli apresenta uma interpretação literária da diferenciação entre os caminhos de investigação apontados por Parmênides em seu poema. Valendo-se do padrão específico do priamel, que ocorre nas canções de Safo e nas odes de Píndaro, o autor faz uma detalhada análise do texto parmenídico, na qual conclui que ao caminho da verdade se opõem a escuridão da *doxa*, o fantasma do não-ser prefigurado no pensamento de Heráclito e também posições dos *polloi*.

Sobre a moderação feminina, atribuído à filósofa pitagórica Fíntis (de Esparta ou Crotona), também ganha neste volume a sua primeira tradução comentada brasileira. O texto, geralmente incluído na categoria da pseudépigrafe pitagórica, é um dos primeiros manuais sobre conduta feminina atribuídos a uma mulher que chegaram até nós, mas Carolina Araújo mostra que, para além disso, ele se constitui em uma análise da polissemia da virtude de moderação (*sophrosune*).

A temática das virtudes continua no artigo de Roberto Bolzani Filho, que analisa os argumentos do livro IV da *República* de Platão em comparação com diálogos anteriores do mesmo autor – o *Cármides* e o *Protágoras* –, para contrastar alguns dos aspectos dos conceitos de temperança e justiça. Em particular, o autor aponta como essas virtudes, constantemente aproximadas, são submetidas, na *República*, a um processo de “desintelectualização” em suas definições.

Comparar a *República* de Platão é propósito também do artigo de Olimar Flores-Júnior, porém trata-se, nesse caso, de confrontá-la com a *República* atribuída a Diógenes de Sínope, sobretudo no que diz respeito às suas poéticas filosóficas. Após mostrar como as *chreiai* são uma forma de discurso da qual o cinismo se apropria para formular uma “obra aberta”, o autor destaca o antagonismo que elas estabelecem com o projeto literário platônico que põe em marcha o método dialético em um arcabouço dramático. Por outro lado, isso não deve obscurecer afinidades importantes entre os autores, em particular aquela da defesa de uma coalescência efetiva entre *nomos* e *physis*.

É essa mesma forma dialógica que Cícero entende como o mais importante legado platônico, em especial porque se relaciona com o modo de proceder de Sócrates em suas perguntas e argumentos. É isso o que mostra Alice Bitencourt Haddad em sua análise de *Academica* e *De Finibus*, obras em que Cícero põe em curso esse método filosófico no delicado desafio de se contrapor ao seu antigo professor Antíoco de Ascalão – representado por Luculo, Varrão ou Pisão –, que passou a adotar posições dogmáticas.

No Brasil, *habemus Platones!* Eis a tese de Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa em sua leitura comparada entre dois *Banquetes*: o de Platão e o de Mário de Andrade, publicado periodicamente no jornal *Folha da Manhã*. A começar pelo “*quasi* amor”, a forma da curiosidade intelectual, as afinidades se estendem pela ascendência aristocrática, a forma dialogal e o uso dos prólogos. Elas acabam, no entanto, na ruptura com a tradição defendida pelo modernista.

O dossiê termina com um relato ilustrado, feito por Haiganuch Sarian, das práticas de pesquisa arqueológica da professora Maria das Graças de Moraes Augusto em Delos. Com ele concluímos a nossa homenagem, deixando registrada a importância da sua contribuição acadêmica.

O último artigo que compõe este número é livre e discute um tema muito atual a partir do contexto da Peste Antonina. Julio Cesar Magalhães

de Oliveira defende que os avanços recentes na pesquisa das patologias do passado e nossa experiência recente com a Covid-19 têm aberto novas perspectivas para o estudo dessa que pode ser considerada a primeira pandemia já registrada. O objetivo do seu texto é apresentar as dificuldades de interpretação a respeito do impacto e das consequências da Peste Antonina, mas também refletir sobre a experiência dessa epidemia à luz das questões do presente.

À Faperj, um agradecimento especial, pelo financiamento do presente número da revista.

Por fim, convidamos os estudiosos do mundo antigo, bem como o público em geral, para uma leitura proveitosa e propositiva dos artigos que compõem este novo volume da *Phoînix*.

*Alice Bitencourt Haddad (UFF) e Carolina Araújo (UFRJ)*¹

¹ Ver dados profissionais das autoras nos artigos que assinam neste volume.

DIÁLOGO DO PESSIMISMO OU ELOGIO DA HESITAÇÃO*

Jacyntho Lins Brandão**

Resumo: *Este trabalho apresenta uma tradução comentada do texto acádio Arad mitanguranni, datável no início do primeiro milênio a.C., conhecido modernamente como Diálogo do pessimismo.*

Palavras-chave: *Literatura acádia; literatura sapiencial babilônica; Arad mitanguranni; Diálogo do Pessimismo; humor.*

DIALOGUE OF PESSIMISM OR PRAISE OF HESITATION

Abstract: *This paper presents a commented translation of the Akkadian text Arad mitanguranni, dating in beginning of the first millennium BC, and known modernly as Dialogue of pessimism.*

Key words: *Akkadian literature; Babylonian wisdom literature; Arad mitanguranni; Dialog of pessimism; humor.*

*Para Maria das Graças de Moraes Augusto,
este diálogo filosófico antes dos gregos*

O diálogo intitulado, a partir de suas primeiras palavras, *Arad mitanguranni* (*Escravo, escute aqui!*) foi conservado em cinco manuscritos, sendo quatro deles assírios (dois procedentes de Assur e dois da biblioteca de Assurbanípal, em Nínive), mais um último babilônico, que apresenta, com relação aos demais, diferenças tanto de ordem textual quanto no que respeita à ordenação das seções. Mesmo que os manuscritos sejam do primei-

* Recebido em: 16/06/2022 e aprovado em: 05/08/2022.

** Professor titular de Língua e Literatura Grega da Universidade Federal de Minas Gerais e professor emérito da mesma universidade. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4784-4190>.

ro milênio antes de nossa era, o texto pode ser anterior, não se podendo, contudo, datá-lo mais cedo do que em fins do segundo milênio, em vista da referência nele presente a uma “adaga de ferro”, o que garante que é posterior ao fim da idade do bronze (século XII a.C.).

O diálogo foi publicado pela primeira vez por G. Reisner, em 1896, ao que se seguiram os trabalhos de E. Ebeling, aparecidos em 1917 e 1919, além de outros, até edições mais recentes de Wilfred G. Lambert (cf. LAMBERT, 1996 [1960], p. 139-149) e Claudio Saporetti (SAPORETTI, 1990, p. 5-8). A denominação *Diálogo do pessimismo* ou *Diálogo pessimista* passou a ser-lhe atribuída a partir de 1923, quando da publicação do artigo, de Stephen Herbert Langdon, “The Babylonian dialogue of pessimism” (LANGDON, 1913-1923), incluído em seguida no livro do mesmo autor intitulado *Babylonian wisdom* (LANGDON, 1923).

Embora, nos termos de Benjamin R. Foster, o texto “tenha tido tantas interpretações quanto teve editores, signo seguro de que é uma obra-prima” (FOSTER, 1974, p. 82), o fato de que modernamente tenha prevalecido a denominação *Diálogo do pessimismo* testemunha determinado viés de leitura, motivada, de um lado, como é natural, pela forma do diálogo, bem como, de outro, pelo ceticismo temático, logo posto em paralelo ao do *Qohelet* hebraico. Com efeito, já em 1917 assim o descrevia Ebeling:

Trata-se de uma estranha conversa entre um nobre senhor e seu servo, a qual traz no final uma reviravolta filosófica. A partir desse final fica-se sabendo o significado do todo: é preciso assumir indiferença com relação a toda atividade humana. O poema é também um paralelo, em termos temáticos, do Kohelet. (EBELING, 1917, p. 35)

Da segunda metade do século XX em diante, outros aspectos passaram a ser ressaltados, em especial o caráter humorístico da obra, para o que chamou a atenção, pela primeira vez, E. A. Speiser, no artigo intitulado “The obliging servant”, em que afirma que, de modo algum, o diálogo pode ser considerado sério, dentre outras razões em vista do que se diz do deus – que o senhor deveria ensiná-lo a segui-lo como um cão –, algo impensável no contexto mesopotâmico, bem como do modo como o escravo responde mecanicamente ao que quer que seja proposto pelo senhor, abusando de lugares-comuns e provérbios (SPEISER, 1954, p. 105). A questão envolvendo a seriedade ou não do propósito do texto vem ocupando bastante os comenta-

dores, a tendência de alguns, como Wilfred Lambert e Jean Bottéro, sendo admitir que, mesmo havendo nele um tom satírico, não se pode descartar uma finalidade “filosófica”.¹ Conforme Bottéro, numa posição que considero bastante acertada,

que ele tenha todas as características de uma sátira não suprime absolutamente seu conteúdo “filosófico”, não mais que uma certa mentalidade cética ou pessimista anule um propósito de ridicularização e zombaria. É evidente que as duas personagens foram postas em cena com um objetivo de crítica e de humor; mas é também claro que a direção geral dada a sua conversa foi orientada deliberadamente para uma preocupação bastante séria e bastante grave: a do próprio valor da atividade humana e do sentido mesmo da vida. (BOTTÉRO, 1987, p. 471)

Meu objetivo aqui é duplo: de um lado, apresentar uma tradução do diálogo; de outro, fazê-la acompanhar de alguns brevíssimos comentários, levando em consideração as leituras mais relevantes que se têm produzido sobre a obra.²

1. O texto

Escravo, escute aqui!
(ou Diálogo do pessimismo)

[1]

– *Escravo, escute aqui!* – *Sim, meu senhor, sim.*
– *Rápido! pegue o carro e engate, para eu dirigir até o palácio!*
– *Dirija, meu senhor, dirija: [...] será para você,*
[...] perdoará você.
– *Não, escravo! Eu, ao palácio é que não dirigirei!* 5
– *Não dirija, meu senhor, não dirija,*
[...] enviará você,
[rota] que não conhece fará você tomar,
dia e noite nervoso você ficará.

[2]

- *Escravo, escute aqui! – Sim, meu senhor, sim.* 10
 – *Rápido! pegue água para minhas mãos e traga, para eu jantar!*
 – *Jante, meu senhor, jante! Um bom jantar jubila o coração, [...] jantar de seu deus, com lavar as mãos Shámash vai.*
 – *Não, escravo! Eu, o jantar é que não jantarei!*
 – *Não jante, meu senhor, não jante:* 15
com fome comer, com sede beber é que ao homem convém.

[3]

- *Escravo, escute aqui! – Sim, meu senhor, sim.*
 – *Rápido! pegue o carro e engate, para eu dirigir até o descampado!*
 – *Dirija, meu senhor, dirija: de um homem errante a barriga fica cheia,*
o cão que corre os ossos espedaça, 20
o falcão de quem erra aninha um ninho,
o onagro fugaz [...]
 – *Não, escravo! Eu, até o descampado é que não dirigirei!*
 – *Não dirija, meu senhor, não dirija:*
de um homem errante o rumo é furado, 25
o cão que corre destrói seus dentes,
o falcão de quem erra [se aninha] na muralha da cidade,
e do onagro fugaz o pasto é o lar.

[4]

- *Escravo, escute aqui! – Sim, meu senhor, sim.*
 – *Construirei uma casa, obterei um baluarte!* 30
 – *Obtenha, meu senhor, obtenha: quem constrói casa [...], não come quem da porta “corda” é o nome, [...] no coração [um terço] é cauteloso, dois terços é parvo.*
 – *[A casa] que queime, que fique suja, que se desfaça!*
em face do adversário esperarei! 35
 – *Então espere, meu senhor, espere então.*
 – *Tal e tal farei a casa? – Casa não faça: indo assim, a casa de seu pai você destrói.*

[5]

- *Escravo, escute aqui!* – *Sim, meu senhor, sim.*
 – *Eis que uma tramoia farei!* – *Então faça, meu senhor, faça:* 40
se tramoia você não faz, qual vestimenta terão vocês?
quem lhe dará algo para encher a pança de vocês?
 – *Não, escravo! Eu, tramoia é que não farei!*
 – *Homem que faz tramoia ou é morto ou esfolado,*
ou cegado ou caçado ou na prisão jogado. 45

[6]

- *Escravo, escute aqui!* – *Sim, meu senhor, sim.*
 – *Quero transar com uma mulher!* – *Transe, meu senhor, transe:*
homem que com mulher transa pesar e lamúrias esquece.
 – *Não, escravo! Eu, com mulher é que não transarei!*
 – *Não transe, meu senhor, não transe:* 50
a mulher é um buraco – buraco, armadilha, fosso –,
a mulher é adaga de ferro afiada que corta o pescoço do rapaz.

[7]

- *Escravo, escute aqui!* – *Sim, meu senhor, sim.*
 – *Rápido! pegue água para minhas mãos e traga,*
uma oferenda farei a meu deus! – *Faça, meu senhor, faça a oferenda:* 55
um homem que oferenda faz a seu deus tem o coração leve,
confiável sobre confiável ele se faz.
 – *Não, escravo! Eu, oferenda a meu deus é que não farei!*
 – *Não faça, meu senhor, não faça:*
ao deus ensine, como um cão, seguir atrás de você, 60
implorando “e meu culto?”, ou “a deus não despreze!”, ou algo
que tal.

[8]

- *Escravo, escute aqui!* – *Sim, meu senhor, sim.*
 – *Como agiota emprestarei!* – *Empreste, meu senhor, empreste:*
homem que como agiota empresta, seu grão é seu grão, seu lucro
é imenso.

– Não, escravo! Eu, como agiota é que não emprestarei! 65
– Não empreste, meu senhor, não empreste:
emprestar é como transar com uma mulher, mas receber é como
parir um filho,
seu grão se esvai e foge embora
e o capital de seu grão desaparece.

[9]

– Escravo, escute aqui! – Sim, meu senhor, sim. 70
– Eis que benfeitoria a meu país farei! – Então faça, meu senhor,
faça:
homem que benfeitoria a seu país faz
deposita sua benfeitoria no cesto de Marduk.
– Não, escravo! Eu, benfeitoria a meu país é que não farei!
– Não faça, meu senhor, não faça: 75
suba e ao alto das ruínas de outras eras vá,
olhe as caveiras de altivos e de humildes:
quem os malfeitores? quem os benfeitores?

[10]

– Escravo, escute aqui! – Sim, meu senhor, sim.
– O que pois é bom?! 80
– A minha nuca e a sua nuca quebrar,
no rio jogar-se é bom?
Quem é tão alto que ao céu suba?
Quem tão extenso que a terra abarque?
– Não, escravo! Matarei você e antes o despacharei! 85
– E o meu senhor três dias, quando muito, é que vai sobreviver...

[Colofão]

Como seu original, copiado e conferido.³

2. Comentários

O diálogo estrutura-se em dez seções, cuja separação se indica, nos manuscritos, com um traço horizontal (como se reproduz na tradução). Esse recurso gráfico deve ser salientado, pois induz a uma leitura interrompida,

sugerindo que cada parte constitui uma unidade completa. Römer aventou a hipótese de que o texto poderia ter uma destinação dramática, cabendo as falas do escravo a um *aluzinnu*, uma espécie de comediante,⁴ o que reforçaria o caráter teatral e cômico da peça, a qual, independentemente das convenções que se pudessem usar, apresenta de fato uma organização em esquetes, aos quais apenas a última seção confere uma linha narrativa. Não parece que se queira dar a entender que a conversa entre senhor e escravo se faça de enfiada, podendo-se imaginar que cada uma das partes correspondesse, por exemplo, a um dia, ou estivessem elas separadas umas das outras por algum outro lapso temporal.

A conjunção entre os vários esquetes se obtém por meio de recursos de natureza paralelística. Basta que todas as seções se abram com as palavras *Arad mitanguranni. Annu bēlī annu* (“Escravo, escute aqui! Sim, senhor, sim.”), e que, com exceção da quarta e da décima, sua estrutura seja idêntica:⁵ a) da parte do senhor, a decisão de fazer algo (por exemplo, dirigir seu carro até o palácio, ou jantar, etc.), com a imediata aquiescência do escravo, marcada pela repetição do verbo usado antes (“Dirija, meu senhor, dirija” ou “Jante, meu senhor, jante”), a que ele ajunta justificativas tomadas do repertório sapiencial positivo ou instrutivo, transmitido em provérbios, instruções e textos semelhantes; b) então, sem dar razões, o senhor declara que não mais fará aquilo (“Não, escravo! Eu, ao palácio é que não dirigirei”),⁶ com que, de novo, o escravo aquiesce em estrutura paralela à anterior, agora negativa (“Não dirija, meu senhor, não dirija”), acrescentando novas razões, colhidas no patrimônio sapiencial negativo e pessimista, que tem como núcleo mais forte o tema da vanglória e fatuidade (cf. COHEN; WASSERMAN, 2011, p. 132). Os nove diálogos, numa espécie de elogio da hesitação, produzem humor tanto pela forma estereotipada como se desdobram, quanto por, ao que parece, abusarem de clichês que remetem à literatura sapiencial familiar aos escribas, o que daria ao texto um inegável tom paródico.⁷

Proponho que os nove diálogos se organizem em quiasma, o primeiro, o quinto e o nono tendo um foco político, a vida pública na cidade, e os demais remetendo à vida privada.⁸ Essa estrutura configuraria o principal elemento de coesão textual, os esquetes intermediários da primeira parte (segundo, terceiro e quarto) dialogando de algum modo com os correspondentes da segunda (sexto, sétimo e oitavo), não necessariamente na mesma ordem.

O que se desenha desde a primeira seção é a figura de um aristocrata que goza de ócio para “envolver-se num esforço filosófico nada prático” (GREENSTEIN, 2007, p. 57-58), sendo instrutiva “a lista de atividades para as quais se sente levado: nenhuma diz respeito ao *trabalho*, a um trabalho que lhe seria indispensável à subsistência” (BOTTÉRO, 1987, p. 467), encontrando “não apenas a ambiguidade da situação diante de si ou a ambivalência de seus sentimentos sobre o assunto em questão, mas também uma certa indecidibilidade e, mais fundamentalmente, uma opacidade inerente à sua própria iniciativa no sentido mais geral” (SEXTON, 2019, p. 91).

Junto ao senhor, é o escravo quem dá o tom “filosófico” ao diálogo, com o esforço prestativo de oferecer razões aos impulsos daquele (bem como à sua pergunta final: “O que pois é bom?”), sendo significativo que a ele se refiram as primeiras palavras do texto (que, recorde-se, constituem seu título: *Escravo, escute aqui!*).⁹ Para Sexton, “o escravo, como caixa de ressonância ou câmara de eco, tem como função apenas amplificar o ruído no interior do próprio pensamento do mestre, não oferecendo garantia de um sinal claro e fixo”, sua “paciência interminável” sendo “inteiramente presumida pelas relações diretas de força” (SEXTON, 2019, p. 91), o que, nos termos de Bottéro, implica crítica social (BOTTÉRO, 1987, p. 468). Ivo R. Martins, que considera tanto o senhor quanto o escravo serem caricaturas, sugere que, não havendo dúvida quanto à posição social do escravo, ele pode ser situado em vários níveis, de um simples servo a um assessor erudito” (MARTINS, 2017, p. 45).

Yoram Cohen e Nathan Wasserman afirmam que

a obra pode ser considerada sátira não em vista de seu tema, que é sério – um debate existencial, num certo sentido tal como Ludlul bēl nēmeqi [Louve eu o senhor de sabedoria] ou a Teodiceia babilônica –, mas por causa da reversão dos papéis. Não é a figura do poder que detém as chaves para o conhecimento, mas antes a servil (...), o escravo, no qual podemos ver o precursor da figura esópica. Assim, o diálogo satiriza a visão tradicional sobre a fonte da antiga sabedoria, que se considera gerada pelos deuses e passada adiante através dos pais (...). (COHEN; WASSERMAN, 2021, p. 133)

2.1. A ida ao palácio (linhas 1-9)

O texto dessa seção foi conservado em apenas um dos manuscritos (VAT 9933, procedente de Assur) e apresenta muitas lacunas, em parte completadas pelos enunciados paralelos das outras partes. De qualquer forma, fica claro que se trata das vantagens e dos perigos da relação com o rei – ou seja, a conversa tem em vista uma incursão do senhor pelo espaço público da cidade.

Pelo que se depreende, parece que, indo ao palácio, na avaliação positiva do escravo, seu senhor poderia obter algum tipo de vantagem (pelo menos, obteria o perdão do rei), bem como, por não ir, não correria o risco de consequências desagradáveis: “[rota] que não conhece (o rei?) fará você tomar/ dia e noite nervoso (perturbado) você ficará”. De qualquer modo, parece estar em causa a ambivalência do envolvimento em assuntos políticos. Para Saporetti, o contraste seria entre uma “vida privada, com seu tranquilo conforto (servo e carruagem), sem honras e prestígio, isto é, uma vida serena e pacífica”, contra a “vida da corte, o estreito contato com o soberano, a atividade a seu serviço”, uma vida “feita de *stress*, de problemas e talvez de perigos” (SAPONETTI, 1990, p. 27-28).

2.2. O jantar (linhas 10-16)

Caso as conjecturas sobre o texto da seção anterior estejam corretas, seria bem marcado o paralelismo daquela com esta, o que produz um bom efeito em vista do contraste temático público/privado: a ida ao palácio *versus* a refeição no interior da casa. Do ponto de vista da macroestrutura, é significativo que o verso 11 seja idêntico ao 54, na sétima seção (“Rápido! pegue água para minhas mãos e traga”), com a diferença de que, nesse caso, se trata da preparação para o jantar (*luptun*, “para eu jantar”), enquanto no outro está em causa a oferenda ao deus do senhor (*niqâ ana ilîa*, “oferenda a meu deus”). Note-se como, no comentário do escravo, o deus particular é mencionado também aqui, nomeadamente ao falar-se do “jantar do seu deus” (*patni ilîšu*). Uma última ressonância entre as duas passagens está na menção a duas partes do corpo: tanto as mãos (“traga água para minhas mãos”, etc.) quanto o coração: “um bom jantar jubila o coração” (*sāhiru patānu pite libbi*) e “um homem que oferenda faz a seu deus tem o coração leve” (*amēlu ša niqâ ana ilîšu ippuš libbāšu tābšu*).

As considerações do escravo têm uma feição marcadamente gnômica: além dos trechos já referidos, “com lavar as mãos Shámash (o Sol) vai”; “com fome comer, com sede beber é que ao homem convém”.

2.3. A ida ao descampado (linhas 17-28)

O segundo verso desta seção retoma o segundo da primeira (“Rápido! pegue o carro e engate para eu dirigir”), a diferença estando em que antes se tratava do desejo de ir ao palácio, em pleno espaço urbano, agora a incursão pretendida sendo ao descampado. A finalidade dessa saída da cidade foi interpretada por Lambert e, na sequência, também por Bottéro, como a caça, o que está longe de ser consensual ou a melhor opção. De fato, o termo acádio *muttapraššidu* significa ‘itinerante’, ‘que anda de um lado ao outro’ (conforme Saporetti, um ‘nômade’), não havendo razão para traduzi-lo de outra forma.¹⁰

A coleção do que tudo indica serem provérbios cresce em quantidade: “de um homem errante a barriga fica cheia”, o que ressoa o tema do jantar tratado na seção anterior; “de um homem errante o rumo é furado”; mais as três afirmações seguintes sobre três animais, que são as mais claramente espelhadas em termos de contrários: “o falcão de quem erra aninha um ninho” *versus* “[se aninha] no muro da cidade”, a muralha da cidade indicando sempre um lugar desclassificado, onde vivem apenas os que não têm onde viver (como, por exemplo, as prostitutas de mais baixo nível); sobre o onagro, a considerar-se o verso de teor negativo, parece que se afirma que também ele não tem morada; finalmente, “o cão que corre os ossos (da presa) espedaça” contra “o cão que corre destrói seus (próprios) dentes”. Esse espelhamento permite conjecturar sobre os processos de composição dos argumentos: seria razoável considerar a existência de dois provérbios, por exemplo, sobre o cão, ou, o que parece mais razoável, a partir de um deles o autor do diálogo teria desdobrado o contraditório?

Não sabemos por que a referência a esses três animais, sendo provável que a justificativa esteja em sua relação com a errância do nômade, o que é mais fácil de perceber no que respeita ao cão e ao falcão que no caso do onagro. É, contudo, sugestivo que se abranjam dois dos cinco critérios taxonômicos relacionados com os animais na Mesopotâmia, considerando os classificadores que se usam na escrita: ‘mušen’, ‘pássaro’, e ‘anše’, ‘asno’, ‘onagro’ (‘asno selvagem’), o cão sendo um caso especial que foge à classificação de ordem geral (cf. SELTZ, 2019, p. 103).¹¹

2.4. A casa (linhas 29-38):

Essa é a parte que oferece mais dificuldades, tanto de leitura quanto de interpretação. O texto preservado no manuscrito VAT 9933, procedente de Assur, apresenta muitas lacunas, completadas por outros dois manuscritos (os fragmentos pertencentes ao Museu do Oriente Antigo, de Istambul; e um dos documentos da biblioteca de Assurbanípal).

De qualquer modo, mesmo que a linha 30, em que está o primeiro desejo do senhor, se encontre em muitíssimo mau estado, lendo-se apenas *lu-ub-ni* [...]ru (“construirei [...]ru”), o que se lê na linha 31, que traz a resposta afirmativa do escravo, *ri-ši* [...] *ri*-[...]nu *bīti* [...]u, com a ocorrência de *riši*, imperativo do verbo *rašu* (‘obter’, ‘adquirir’), e do substantivo *bītu* (casa), permite que se restaurem as duas linhas assim (conforme Lambert, 1996, p. 144): *lu-ub-ni* [*bīta lu-ur-ši ma*-]ru/ *riši* [*be-lī ri-ši ba*-]nu *bīti* [x x x]x-u (“Construirei uma casa, obterei um filho./ Obtenha, meu senhor, obtenha. Construa uma casa...”).¹² Ainda que essa seja uma construção plausível, Claudio Saporetto propõe que em vez de, no primeiro verso, reconstituir-se [*ma*-]ru (‘filho’), se leia [*du*-]ru (*dūru*, ‘muro’, ‘baluarte’, ‘fortaleza’ (cf. Saporetti, 1983, p. 98), o que faria mais sentido no enunciado *lursi dūru*, “obterei um baluarte”, sendo esta a opção que sigo: “Construirei uma casa, obterei um baluarte”).

As duas linhas seguintes, com o comentário do escravo, impõem mais dificuldades, não tanto de leitura, apesar das lacunas, quanto de interpretação. Em Lambert elas são dadas assim: [.....K]AL *dal-tu pi-til*-[t]um *šum-šul* [...] x *qa-a-a-lu ši-ni-pat lil-li*, ou seja, “[..... da] porta corda é seu nome/ [.....] cauteloso, dois terços é idiota”.¹³ Considerando o fragmento de texto sapiencial SU 1952, citado pelo próprio Lambert ([x] *ša la i-k*[AL x x] *pi-til*-[tu]/ [x (x) *l*]ib-bi [... *ši-n*]i-pat [*lil-li*]), Saporetto propõe que as linhas 32-33 sejam reconstituídas assim: [*ša la i-k*]al *dal-tu RAS pi-til*-[t]um *šum-šul*/ [...] *libbi?*...] x *qa-a-a-lu ši-ni-pat lil-li* (Saporetti, 1983, p. 93 ss.), tendo eu adotado essa conjectura: “não come quem da porta “corda” é o nome,/ [...] no coração [um terço] é cauteloso, dois terços é parvo”.¹⁴ O fragmento de SU 1952 é valioso porque, provindo de um texto sapiencial que parece ser “uma compilação de material tradicional” (LAMBERT, 1996, p. 117), pode ser tomado como um indício de que, em suas falas, o escravo de fato usa esse tipo de matéria, produzindo no *Diálogo do pessimismo* o efeito paródico sugerido pelo que também aparentam ser, em outros pontos, frases feitas.

Nathan Wasserman sugere que “o *Diálogo do pessimismo* pode ser todo lido à luz da epopeia de Gilgámesh”, pois, “com seu pronunciado tom didático (e irônico), o diálogo interage com a famosa passagem sapiencial do épico em que Shidúri exorta Gilgámesh a adotar uma vida em família”, o que, em especial, diz respeito à presente seção (WASSERMAN, 2011, p. 8).¹⁵ Além dessa aproximação de ordem mais geral, aponta ele um reflexo mais pontual na expressão “[um terço] é cauteloso, dois terços é parvo” (*[šullultu] qa-a-a-lu šinipât lilli*), que remete a “dois terços ele é deus, um terço ele é humano” (*šitiīšu ilum šullultašu amēlūtu, Ele que o abismo viu* 1, 48), em que a inversão das proporções produz um efeito irônico: segundo Wasserman, na estrutura da frase, *ilu* (deus) se torna *lillu* (parvo) (WASSERMAN, 2011, p. 9). Proponho mais um reflexo que me parece contido na expressão *šinipât lilli* (e talvez na menção a corda), pois, na tabuinha 10, Uta-napishti qualifica Gilgámesh justamente de *lillu* (parvo, idiota), dizendo assim:

*Por que, Gilgámesh, em lamentos te fixas tu
Que da carne de deuses e homens foste criado,
E como a teu pai e tua mãe te fizeram?
Quando, Gilgámesh, a um parvo (lilli) [te assemelhaste]?
Um trono na assembleia puseram: senta-te! – falaram-te.
Dá-se ao parvo (lilli) borra de cerveja como manteiga [...]
Farelo e cascas como [...]
Veste andrajos como [...]
Como cinto, uma corda (ebīhu) ---- (10, 267-275)*

Observe-se como estão em causa a natureza divina e humana de Gilgámesh (relacionada com dois terços contra um) e o fato de, apesar disso, ele se comportar como um *lillu* (parvo) ao não querer aceitar sua própria mortalidade.

Mesmo que se possa conjecturar sobre os hipotextos, é bastante difícil compreender o que se diz nessas duas linhas. Saporetti propõe que a expressão “da porta ‘corda’ é o nome” (em tradução bem literal) remeta a uma porta que, na verdade, não se fecha, já que se veda apenas com uma corda (*pitiltu*), ou seja, trata-se de uma “porta fechada de modo simbólico, indefesa”, com a corda estendida na horizontal entre os portais, apenas para marcar que a passagem não deve ser ultrapassada. Assim, o exemplo dado pelo escravo teria o seguinte sentido: “não come (seguro) quem tem uma casa fechada só com

uma corda. Em um terço será talvez sábio, mas por dois terços é estúpido. Em consequência, é de supor que a intenção do senhor não era simplesmente construir para si uma casa qualquer, mas uma casa-forte, uma casa que lhe servisse de defesa” (SAPORETTI, 1983, p. 99-100).

Nas duas linhas que seguem (34-35) o senhor introduz um novo tema, ao recusar totalmente a casa (aceitando-se a conjectura de Saporette) – “[a casa] que queime, que fique suja, que se desfaça!” –, pois pretende ele esperar (*ludgul*) o adversário (*bēl dabābiya*) face a face (*ana pan*).¹⁶ Essa passagem da “casa” para o “adversário” não é óbvia, tanto que, desde muito cedo (já em 1918, com Ebeling), levou à hipótese de que na origem da lição assíria estaria um erro de algum copista, o qual inadvertidamente teria mesclado numa única seção o que pertenceria a duas (cf. SAPORETTI, 1983, p. 94-95).¹⁷ Não há como negar que se foge ao modelo das demais seções, o que não implica que não se exiba uma coerência interna, desde que se tenha em vista que o primeiro propósito da feitura da casa, para o senhor, era prover-se de um “baluarte” (*dūru*), o que acontece agora parecendo ser a decisão de, abrindo mão disso, esperar o inimigo face a face.

Obtida, como de se esperar, a aquiescência do escravo, expressa de um modo mais enfático que antes – “Então espere, meu senhor, espere então!” (*kīmi dugul bēli dugul kīmē*) –, segue a manifestação do desconcerto do mestre, que também foge do padrão – “Tal e tal farei a casa?” (*ke ke lupus bīta*) –, a outra única ocorrência de uma pergunta de sua parte estando na conclusão do diálogo (“O que pois é bom?”), o que me parece indicar que essa seção, com sua estrutura complexa (cf. SAPORETTI, 1983, p. 101-102), tem uma posição de destaque na sequência do texto. A resposta do escravo à hesitação do senhor enfatiza o problema da própria hesitação, que se manifesta em todas as partes, mas aqui de modo especialmente forte: “indo assim, a casa de seu pai você destrói”.

O caráter próprio dessa seção acredito que marque uma primeira conclusão no percurso do diálogo, cuja etapa inicial seria constituída assim: a abertura, com o projeto de incursão até o palácio, ou seja, uma seção com foco na cidade, seguida de três partes sobre aspectos da vida privada, a refeição, a saída ao descampado e a casa com o enfrentamento de um inimigo. Note-se que tanto na segunda quanto na quarta parte haveria referência a refeições, o que é mais um argumento a favor da organização que proponho. A seção seguinte levará a cena de novo para o ambiente público, dando início, portanto, a uma nova série.

2.5. A tramoia (linhas 39-45)

O entendimento dessa seção depende da compreensão do termo *sartu* (que traduzi por “tramoia”), cujos significados são dados assim pelo CAD: 1. mentira, falsidade, traição; 2. fraude, malfeito, ato criminoso; 3. propriedade roubada; 4. boa compensação (por propriedade roubada).¹⁸ Considerando-se que, segundo o escravo, a consequência disso inclui ser “morto ou esfolado,/ ou cegado ou caçado ou na prisão jogado”, parece que se trata de cometer um crime punível na esfera pública, marcando-se, portanto, um momento de inflexão no diálogo, com novo foco lançado sobre a vida na cidade.

A aquiescência primeira do escravo leva a entender que a “tramoia” envolve a apropriação de bens alheios, tendo em vista as razões que aponta: “se tramoia você não faz, qual vestimenta terão vocês?/ quem lhe dará algo para encher a pança de vocês?” – o modo como se faz referência a uma segunda pessoa do plural (vestimenta e pança de vocês) sendo em geral tomado como indício de que, mais uma vez, o escravo se vale de frases feitas, apenas adaptadas à situação, sem que se explicita a quem se refere esse “vocês”, que, contudo, nada impediria considerar fosse uma menção à categoria social a que parece pertencer o senhor e, talvez, também o leitor do diálogo (incluindo os próprios escribas e eruditos).¹⁹

D’Agostino, em *Testi umoristici babilonesi e assiri*, afirma, a propósito dessa seção, que “não era possível, senão fazendo piada e querendo provocar riso, que se tratasse, na Babilônia, da possibilidade, mesmo que só teórica, de fazer um *sartu*, termo que se contrapõe a *kittu*, ‘justiça’” (apud MINUNNO, 2010, p. 12).

2.6. A mulher (linhas 46-52)

Regressando à esfera privada, a proposta põe em cena o sexo e a mulher: *sinništa luram* (quero fazer amor com uma mulher). Isso dá margem ao arrolamento de pelo menos três ditos relativos a ela. O primeiro, com sentido positivo, põe em foco o parceiro masculino: “homem que com mulher transa pesar e lamúrias esquece”, recordando-se de que se trata, portanto, de situação contrária à da visita ao palácio, referida na primeira seção, a qual produz inquietação (“dia e noite nervoso você ficará”). Nesse contexto é importante registrar que toda a literatura sapiencial mesopotâ-

mica se dirige a recebedores do sexo masculino, a visão de mundo sendo, portanto, muito marcada em termos de gênero.

Os outros dois ditos têm conotação misógina. Com relação ao primeiro, “a mulher é um buraco (*būrtu*) – buraco, armadilha (*šuttatu*), fosso (*ḥirī-tu*)”, ressalte-se o sentido corpóreo e sexual, que é o que dá o tom a toda a seção, com a redução da mulher a sua vagina: buraco (o homófono *būrtu* significa ‘vaca’);²⁰ armadilha (trata-se da armadilha cavada pelo caçador, ou seja, de um buraco disfarçado e perigoso, o termo podendo também designar o túmulo); fosso (o quase homófono *ḥīrtu* significa ‘esposa’). Recorde-se que, na tabuinha 12 de *Ele que o abismo viu*, Enkidu informa que, no mundo dos mortos, “a vulva (*ūru*) que acariciavas e teu coração alegravas,/ como uma fenda na terra (*nigiš eršeti*) de pó está cheia” (vv. 98-99),²¹ isso ou alguma outra referência análoga podendo ter servido de motivação para a insistência enfática do escravo na imagem da mulher como uma fenda na terra.

Com relação à segunda declaração negativa, “a mulher é adaga de ferro afiada que corta o pescoço do rapaz”, Greenstein sugere que “cortar o pescoço é provavelmente uma profreudiana referência a castração” (GREENSTEIN, 2007, p. 57). Ela poderia ser aproximada também, do ponto de vista das ressonâncias internas, à afirmativa do escravo, no final do diálogo, de que bom seria quebrar a nuca do senhor e a sua própria, lançando-se ambos no rio. Anote-se que há uma forma de juramento que consiste em ‘tocar a garganta’ (*napištam lapātum*), a qual se registra no *Enūma eliš* – exaltando o poder de Marduk, os deuses “com água e óleo juraram e tocaram-se as gargantas (6, 97-98) –, o termo usado nesse caso, *napištu*, significando tanto ‘garganta’ quanto ‘vida’, de modo que a acepção ritual do gesto implicaria afirmar: “que eu seja estrangulado se quebrar este juramento” (cf. LAMBERT, 2013, p. 479). Recorde-se ainda que *šuttatu*, que traduzi por armadilha na linha anterior, designa também o túmulo, ou seja, a introdução do tema funéreo já estava sugerida, resultando em boa amarração das metáforas sobre a mulher.

2.7. O deus pessoal (linhas 53-61)

Do ponto de vista das ressonâncias internas, essa seção retoma o torneio das três primeiras, repetindo exatamente as palavras da segunda: “Rápido! pegue água para minhas mãos e traga”. Como ressaltei, o paralelismo é vi-

sível: num caso está em causa o “jantar de seu deus” (*patni ilīšu*), enquanto aqui se trata da “oferenda a meu deus” (*niqā ana ilā*), sendo essas as únicas seções em que há referências ao deus pessoal,²² nos dois casos relacionadas com refeição. A ambientação é a da vida privada.

A aquiescência positiva do escravo, sempre numa dicção gnômica, assegura que “um homem que oferenda faz a seu deus tem o coração leve./ confiável sobre confiável ele se faz”. O fato de que isso pareça tão admissível de um ponto de vista sapiencial faz crescer o impacto das razões que logo se juntam para que não se faça a oferenda: “Não faça, meu senhor, não faça:/ ao deus ensine, como um cão (*kī kalbi*), seguir atrás de você, / implorando ‘e meu culto?’, ou ‘a deus não despreze!’, ou algo que tal”, o que dificilmente poderia ser parte de um repertório gnômico tradicional, constituindo “uma das mais severas blasfêmias de toda a peça” (SAMET, 2016, p. 143).²³

Contudo, a imagem do deus como cão remete de imediato e certamente à tabuinha 11 de *Ele que o abismo viu*, em que se afirma como, quando do dilúvio, tomados de pavor, “os deuses, como cães (*kīma kalbi*) encolhidos, deitavam do lado de fora” (11, 116). Essa comparação dos deuses com cães que se deitam no exterior das casas ou, mais propriamente, das muralhas da cidade, implica um rebaixamento de sua natureza, posto que os cães “são vistos geralmente como perigosos parasitas e frequentemente excluídos do ambiente doméstico” (GEORGE, 2003, p. 515) e, já nos usos do termo sumério correspondente (UR), eram associados metaforicamente a ‘dependentes’ ou ‘servos’ (SELTZ, 2019, p. 104).²⁴ Outra comparação dos deuses com animais, agora moscas, ocorre no mesmo relato do dilúvio, em associação com a falta de sacrifícios. Cessado o flagelo que impediu a humanidade arrasada de cumprir suas obrigações com os deuses, tão logo Uta-napishti deixa o barco, providencia a oferenda:

*Tirei e pelos quatro ventos ofereci uma oferenda (niqā),
Pus a oferenda no alto topo do monte:
Sete mais sete frascos depositei,
Por baixo derramei cana, cedro e murta.
Os deuses, sentindo o doce aroma,
Os deuses, como moscas (kīma zumbê), sobre o chefe da oferenda
(bēl niqî) amontoaram-se. (11, 157-163)*

Conforme Greenstein, “a representação das divindades famintas, em busca de comida exatamente como moscas, não é menos satírica que a comparação dos deuses com cães feita pelo servo no diálogo” (GREENSTEIN, 2007, p. 60). Nos termos de Minunno, ao que se procede é “à derrubada da imagem tradicional do devoto como ‘cão’ obediente do deus e ao emprego paródico de outros elementos presentes na própria tradição religiosa mesopotâmica” (MINUNNO, 2010, p. 11).

Bottéro acredita ser “mais verossímil que nosso autor não se entregue a blasfêmia ou à derrisão dos deuses e de seu culto, mas a criticar a religiosidade tradicional (...), fundada, sem vergonha, apenas no contrato *do ut des*, como uma aberração digna de que dela se zombe e de que se a fustigue, uma verdadeira degradação dos deuses” (BOTTÉRO, 1987, p. 483). É provável que essa seja uma interpretação excessivamente severa do que poderia ser a intenção do autor, como se coubesse ao texto (ou a seu autor) defender determinados pontos de vista, o que me parece ser justamente o que se pretende evitar. Note-se a possibilidade de dois entendimentos: “o servo poderia de fato desaconselhar a oferta de modo a não habituar a divindade e requisitá-la, seguindo o homem como um cão faminto; ou então, ao contrário (e é a interpretação mais difundida), o conselho do servo seria no sentido de amiudarem-se as ofertas de modo a tornar o deus dócil como um cão, a fim de obtê-las” (MINUNNO, 2010, p. 10). De fato, o escravo não postula que não se façam oferendas ao deus, tampouco que não se façam, cuidando, como nas demais situações, apenas de elaborar razões tanto para uma coisa quanto para a outra.

2.8. O agiota (linhas 62-69)

Esse pode ser considerado o último *round* da segunda sequência de quadros da vida privada (a mulher/ o deus pessoal/ o agiota). No domínio de emprestar a juros, as duas opiniões do escravo têm todo o ar de proverbiais: positivamente, “homem que como agiota empresta, seu grão é seu grão, seu lucro é excelente”, o que significa que, o patrimônio estando preservado, apenas se acrescem os lucros; ao contrário, para quem empresta, “seu grão se esvai e foge embora/ e o capital de seu grão desaparece”. No núcleo das declarações encontra-se *uṭṭatu*, cujo sentido primeiro, como traduzi, é ‘grão’ de cevada ou cereais, mas que se usa também como unidade de medida, 1 *uṭṭat* sendo igual a 1/180 *ṣiqḷu* (em hebraico *shekel*, correspondente a cerca de 8 gramas).²⁵

Hurowitz aponta quatro versos de um hino a Shámash, publicado por Lambert em *Baylonian wisdom literature* (LAMBERT, 1996, p. 121-138), a que duas passagens do diálogo, esta e a seguinte, “aludem, de que derivam e a que respondem”, com correspondência inclusive vocabular (HUROWITZ, 2007, p. 34). Nesse caso, a declaração do servo *amēlu ša ummâna inamdinu uṭṭatsu uṭṭatsuma ḫubullūšu atrī* (“homem que como agiota empresta, seu grão é seu grão, seu lucro é enorme”) remeteria aos versos *ummâni kīnu nādin šēm ina kabrim pān ušattār dumqu/ tāb eli Šamaš balāṭa uttar* (“o agiota honesto empresta grão pelo padrão máximo, fazendo aumentar a bondade;/ ele é agradável a Shámash e este aumenta-lhe a vida”, v. 118-119). Hurowitz chama a atenção para o fato de essas duas passagens, conforme W. von Soden, serem as únicas que atestam o sentido de ‘agiota’ para *ummânu* (o sentido mais comum sendo ‘artesão’, ‘especialista’, ‘erudito’, etc.). É significativo ainda que, nos dois casos, o empréstimo tenha como resultado um acréscimo (cf. *atāru*, ‘acrescer’, ‘aumentar’, e o adjetivo correspondente, *atru*, ‘enorme’, ‘excessivo’, ‘excedente’). Mas o que no hino se diz de uma perspectiva elevada, aqui se rebaixa a um sentido puramente material: no lugar de alguém magnânimo, um homem interessado só em ganhos; em vez da vida que o deus aumenta, o simples lucro.²⁶

Ao que tudo indica, a declaração seguinte do escravo se vale também de material em circulação, pois nada mais semelhante a um provérbio que “emprestar é como transar com uma mulher, mas receber é como parir um filho”, o que retoma o tema de fazer amor com uma mulher, que se encontra no início dessa etapa (e lá se dizia, positivamente, que “homem que com mulher transa pesar e lamúrias esquece”), acrescentando-lhe o rendimento que é o filho – equivalente, portanto, aos juros dum capital emprestado –, cuja parturição só se dá com extrema e dolorosa dificuldade.

2.9. Os benefícios públicos (linhas 70-78)

A declaração inicial do mestre retorna a cena para o ambiente público: “eis que benfeitoria (*ušātam*) a meu país (*ana mātīa*) farei”, o que não deixa de desdobrar o tema da seção anterior, com a diferença de que lá se tratava de empréstimo a juros, aqui de ajuda ou assistência pública – a considerar-se o significado de *ušātu*, algum tipo de socorro financeiro a fundo perdido.

A justificação positiva do desejo do mestre também dialoga, segundo Hurowitz, com o hino a Shámash. Assim, *amēlu ša ušātam ana mātīšu*

ippuš/ šaknā usātūšu ina qappat ša Marduk (“o homem que benfeitoria a seu país faz/ deposita suas benfeitorias no cesto de Marduk”) corresponderia, no hino, a *ana ēpiš usāt dumqi la mūdû šilipti [...]* *šaki[n ina maḥrīka?]* (“para quem faz boas benfeitorias, não conhece fraude [...], [o caso] está depositado diante de ti”, v. 122-123), isto é, diante de Shámash. Além de outras convergências, ressalta a correspondência entre estar posto “diante de Shámash” e “no cesto (*qappatu*) de Marduk”, o significado exato dessa última expressão sendo difícil de precisar, embora o sentido, conforme Bottéro, pareça claro: “Marduk levará em conta o benefício e o recompensará” (BOTTÉRO, 1987, p. 464).

A reviravolta induzida pela mudança de vontade do senhor contém a remissão intertextual há mais tempo reconhecida: “suba e ao alto das ruínas de outras eras vá/ olhe as caveiras de altivos e de humildes” (*ilima ina eli tillāni*^{mes.ni} *labirūti*^{mes} *itallak/ amur gulgullê ša arkūti*^{mes} *u panuti*) parodia os versos de *Ele que o abismo viu*: “suba e ao alto da muralha de Úruk vá/ seu fundamento examina, os tijolos observa” (*elima ina muḥḥi dūri ša Uruk itallak/ temmēnu ḥīṭma libitta šubbu*, v. 1, 18-19). O rebaixamento do texto de partida é claro: em vez de à magnífica muralha, testemunha antiga e peregrina da glória de Gilgámesh, o convite agora é que o senhor (e o leitor) suba às ruínas antigas para ver/examinar/observar não os tijolos que resistem ao tempo, mas as caveiras de todos, sejam grandes ou pequenos. Já que no modelo há, nos versos seguintes, referência aos sete sábios (*mumtalkū*) que cimentaram o alicerce da muralha, num benefício assim duradouro para a cidade, torna-se mais enfático seu contraponto com as caveiras, a que se acrescenta a questão final: dentre ilustres e humildes que ali jazem, “quem os malfetores? quem os benfeitores?”, o que ecoa a chamada *Balada dos heróis antigos*, conservada tanto em sumério quanto em acádio:

Onde está Gilgámesh, que buscava a vida que teve Ziusudra?

Onde está Huwawa [...]?

Onde está Enkidu, cuja força não tinha par no país?

Onde está Bazi? Onde está Zizi [...]?

Onde estão os grandes reis do passado até agora? (vv. 13-17)²⁷

Registre-se, finalmente, como as três seções que remetem à esfera pública ressoam uma na outra: a primeira, a visita ao palácio do rei, que, mesmo com as dificuldades de leitura, parece redundar em vantagens e perigos, remete à quinta, em que está em causa fazer uma trama, visando a ganhos

personais (vestimentas e comida), o que tem como consequência o risco de ser caçado e aprisionado; esta desdobra-se na presente passagem, em que a intervenção na esfera pública implica interesse do país (*mātu*), algo que se tem como altamente positivo, sob a aprovação de Marduk, mas, na reviravolta costumeira, revela-se em seguida vão, em vista da fatuidade das ações humanas e da indecidibilidade entre benfeitores e malfeitores.

2.10. O desfecho (linhas 79-86)

Após começar com a mesma fórmula das seções anteriores, de imediato se foge ao modelo, com a pergunta tão simples e direta do senhor: “O que pois é bom?!”. Trata-se de uma questão aporética, bem como de um desafio à perícia sempre renovada do escravo. Essa indagação dá o tom ao todo, garantindo ao texto seu caráter sapiencial.

Os editores e intérpretes divergem sobre a quem atribuir a declaração que segue: “Minha nuca e a sua nuca quebrar,/ no rio jogar-se é bom”. Se atribuída ao senhor, pode ser interrogativa, como complemento à questão “o que pois é bom?” (cf. BOTTÉRO, 1987, p. 464), ou exclamativa, denotando o desespero do senhor em achar alguma resposta (cf. SPEISER, 1954, p. 100). Se ao escravo, pode ser declarativa, como conclusão da impossibilidade de se decidir o que fazer, considerando todas as seções anteriores (cf. LAMBERT, 1996, p. 149), ou interrogativa, como uma última questão a ser descartada (cf. ROSITANI, 2013, p. 175). Todas são alternativas justificáveis, redundando em nuances de leitura (a de Lambert, por exemplo, faz com que ele veja no texto um elogio do suicídio). Minha opção pela última alternativa leva em conta que, ao retomar a palavra, o senhor apela com base na referência a morrer introduzida na conversa pelo escravo (“Não, escravo! Matarei você e antes o despacharei!”), a série de interrogações por este acumulada marcando um contraponto bastante significativo com sua atitude anteriormente apenas aquiescente.

Já na sexta seção havia a menção de morte conjugada a pescoço – a mulher é punhal que corta a goela do rapaz –, o que aqui como que se radicaliza, marcando a distância que vai de um dito gnômico a uma situação concreta – “a minha nuca e a sua nuca quebrar”. Mas o acréscimo de “no rio jogar-se” remete a uma imagem conhecida, a do rio em conexão com a morte, presente em vários textos. Assim, no poema sumério chamado *Descida de Ningishizida* (primeira metade do segundo milênio) é

mencionada a existência de um rio no mundo dos mortos, o qual, contudo, não produz água;²⁸ na documentação acádia, com textos do primeiro milênio, encontramos um exorcismo que se refere ao “arroio da vasta Érsetu”²⁹ (*na’ilu ša eršetim rapaštīm*) e o nome do rio do mundo dos mortos, Húbur, aparece em dois registros, o primeiro afirmando que se encontra ele entre a porta dos Anunnákki e a porta dos cativos, por onde “no Húbur entram e jamais voltam” (*ídhu-bur li-ru-bu-ma a-a is-saḥ-r[u]*, apud HOROWITZ, 2011, p. 356), bem como, na chamada *Teodiceia babilônica*, se afirma que os finados “o rio Húbur atravessaram, antiga máxima diz” (*nâri ubur ibbiri, qabū ultu ulla*, v. 15-16, in LAMBERT, 1996, p. 70); enfim, no denominado *Texto da ave*, que tem um inegável tom paródico, há referência ao “rio Ulaia, adjacente ao portão de Irkala” (cf. BRANDÃO, 2021, p. 32).³⁰

Não se trata, pois, de ideia estranha, embora, como já ressaltai, a reminiscência a ser principalmente considerada se deva a *Ele que o abismo viu*, a que o *Diálogo do pessimismo* em especial remete. A passagem pertinente encontra-se no que diz Uta-napishti a Gilgámesh no final da tabuinha 11:

A humanidade é de que, como caniço no pântano, se lhe ceifa o nome:

O moço belo, a moça bela,

Logo [a beleza] deles leva a morte. (...)

Chegada a hora, construímos uma casa,

Chegada a hora, fazemos um ninho,

Chegada a hora, os irmãos repartem,

Chegada a hora, rixas há na terra.

Chegada a hora, o rio sobe e traz a enchente,

A efemérida flutua no rio,

Sua face olha em face o sol:

Logo a seguir não há nada. (v. 10, 301-315)³¹

Outro hipotexto das palavras do escravo sobre lançar-se à morte num rio, até onde conheço ainda não apontado, pode estar na versão B do poema sumério conhecido como *Bilgames e Huwawa* (texto de início do segundo milênio), em que o protagonista decide pela realização de um feito heroico após, das muralhas de Úruk, ter visto um cadáver sendo levado pelo rio (“Ergui a cabeça na muralha,/ vi um cadáver flutuando na água. / Minha mente se desespera, o coração está ferido:/ o fim da vida é inescapável”, vv. 7-10, cf. GEORGE, 1999, p. 162). Acrescente-se que a morte no rio é de

todo indesejável, pois priva a pessoa de um túmulo e, conseqüentemente, das oferendas que lhe são devidas pelos vivos, em especial por sua família, tornando-o um fantasma capaz de molestar os vivos (cf. MINUNNO, 2010, p. 12). Dessa perspectiva, a pergunta com que se fechou a seção 10 ganha todo o seu significado: se mesmo quando há caveiras é impossível discernir os benfeitores dos malfeitores, o que não se dirá quando o que resta do morto é nada mais que um cadáver insepulto a flutuar no rio?

As duas questões levantadas em seguida pelo escravo são gnômicas e, em grande medida, responsáveis pelo reconhecimento, da parte dos comentaristas, do teor filosófico do diálogo: “Quem é tão alto que ao céu suba?! Quem tão extenso que a terra abarque?” (*au arku ša ana šamē^e elú/ au rapšu ša eršetim^{im} ugammēru*). Em conjunto, constituem um merismo, a referência ao alto e ao baixo, a céu e terra, correspondendo a dizer o mundo. Paralelos são encontrados na literatura sapiencial, como no *Poema* (ou *Monólogo*) do justo sofredor (*Ludlul bēl nemeqi*), em que o devoto, em meio às maiores provações, pergunta: “quem pois poderá conhecer a vontade dos deuses do céu,/ ou o desígnio das divindades da região subterrânea?” (*a-a-ú tē-em ili qi-rib šamē i-la-mad/ mi-lik ša za-nun-ze-e i-ḥa-ak-kim man-nu*, 2, 36-37), acrescentando, alguns versos mais à frente: “na felicidade, prometem escalar o céu,/ na desgraça, choram por descer ao Irkala” (*ina ṭa-a-bi i-ta-ma-a i-li šá-ma-‘i/ ú-taš-šá-šá-ma i-dab-bu-ba a-rad ir-kal-la*, 2, 46-47, in LAMBERT, 1996, p. 40). Esse é o significado que Bottéro aplica às palavras do escravo: indagando se “a vida tem um sentido?”, ele de início “responde como o autor do *Monólogo*: esse sentido ninguém pode compreender, porque ele faz parte do mistério do universo”. Entretanto, “a grande diferença, como se vê, é que ele exprime só o lado negativo dessa conclusão: ‘Os homens não podem compreender’, enquanto o autor do *Monólogo*, de sua parte, ajunta o positivo: ‘os deuses sabem’” (BOTTÉRO, 1987, p. 482).³²

Um paralelo que me parece mais próximo, e que, ao que sei, ainda não foi apontado pela crítica, ocorre na versão A do já mencionado *Bilgames e Huwawa* (ou *O senhor à terra do vivo*), poema sumério datado em inícios do segundo milênio e posteriormente muito copiado e estudado nas escolas babilônicas, no qual, refletindo sobre a inevitabilidade da morte, Gilgámesh cita o que parece já ser proverbial: “um homem não pode estender-se até o céu, não importa quão alto,/ um homem não pode abarcar uma montanha, não importa quão largo” (*lu suku (SUKUD)-ra an- še nu-mu-un-da-la /*

lu dağal-la ku-ra la-ba-an-šu -šu , v. 28-29).³³ O que está em causa, nesse caso, é o projeto de ir até a montanha de cedros para vencer Huwawa, pois, uma vez que “ninguém pode escapar do fim da vida, eu entrarei na montanha e estabelecerei meu nome”, o contexto sendo a avaliação da pertinência do plano, em diálogo com Enkídu e com o deus Utu (que corresponde a Shámash). Trata-se, portanto, do momento que antecede cada ação, como em cada situação abordada no *Diálogo do pessimismo*.

A penúltima linha expressa a decisão mais radical do senhor, pois não terá o contraponto de uma contradecisão: “Não, escravo! Matarei você e antes o despacharei!”. Isso responde ao proposto pelo escravo para ambos, ou seja, quebrarem-se os pescoços, que deixara em aberto quem quebraria o pescoço de quem. Ao pretender assumir a dianteira, o senhor não deixa de manifestar seu desgosto pela própria capacidade argumentativa do escravo, como se dissesse que a paga pela inteligência prestativa seria a morte, pois o máximo de astúcia está em, despachando o outro primeiro, escapar dela.

Conforme C. Metcalf, ao propor a seu senhor o suicídio como a única alternativa para a sua indecisão, o escravo tem em vista que a morte é uma certeza absoluta e, por isso, pode nos livrar do fardo da incerteza, sua inevitabilidade sendo o que a torna preferível à vida (METCALF, 2013, p. 261-264). Sophus Helle, contudo, argumenta que, mesmo a morte sendo inevitável, como e quando ela ocorrerá é que constitui a incerteza máxima da existência humana, nos termos do que Uta-napishti ensina a Gilgámesh, em *Ele que o abismo viu* (“Os Anunnáki, grandes deuses, reunidos./ Mammítum, que cria os fados, com eles o fado fez:/ Dispuseram morte e vida./ Da morte não revelaram o dia”, 10, 319-322). Assim, se o “suicídio provê um caminho para reverter nossa relação assimétrica com a morte”, torna-se “atraente não porque o mundo é vazio de sentido, mas porque é supersaturado de sentido”, de tal modo que “razões e propósitos podem ser fornecidos para qualquer opção, deixando-nos mais incertos e indecisos [...]: ao escolher ativamente a morte, é o que o servo propõe, podemos nos fazer mestres da incerteza, podemos assumir o controle sobre a mais incerta de todas as coisas: o momento e a maneira de nossa morte” (HELLE, 2017, p. 218).

É evidente que a última fala do escravo é cuidadosamente escolhida como fecho de todo o diálogo: muito bem que o senhor tome a atitude de despachá-lo primeiro, mas quanto poderá ele sobreviver sem a inteligência do escravo? Os dois caracteres, introduzidos no início sem nenhuma descrição, terminam assim por receber a pincelada final, em que convergem

crítica social, derrisão da sabedoria tradicional e elogio da hesitação. Se o escravo tem inteligência para propor decisões fundamentadas em qualquer sentido, não tem, por sua condição social, o poder de implementá-las; por sua vez, se o senhor tem esse poder, falta-lhe a inteligência capaz de fundamentar eventuais escolhas (cf. METCALF, 2013, p. 264).

3. Diálogo da hesitação

Segundo Diógenes Láercio, Diógenes, o cínico, “louvava os que estão a ponto de casar-se e não se casar, os que estão a ponto de navegar e não navegar, os que estão a ponto de entrar na política e não entrar, de criar crianças e não criar, e os que se preparam para conviver com príncipes e não se aproximam deles”.³⁴ Em geral, a tendência dos comentadores é substituir a mera justaposição das ações (casar/não casar; navegar/não navegar, etc.) por uma negação da primeira na segunda: os que estão a ponto de casar e não se casam, a ponto de navegar e não navegam, etc. – o que, segundo D. A. Russel faria mais sentido. Todavia, como argumenta Olimar Flores-Júnior,

a aprovação da parte de Diógenes não se dirige a uma negação sistemática; ela dirige-se justamente àqueles que estão a ponto de casar-se e não se casar; a ponto de navegar e não navegar [...]. Em resumo, o cínico louva os que hesitam, os que se deixam ficar um momento entre duas ações contraditórias e antitéticas, uma que atende à expectativa do costume instituído, isto é, aquele que responde à injunção do nómos, e a outra que a recusa. Ora, quem hesita reflete e é precisamente esse poder de reflexão e de cálculo que interessa a Diógenes, ele que “não cessava de repetir que, caso se queira estar equipado para viver, é preciso a razão (lógos) ou uma corda. (FLORES-JÚNIOR, 2021, p. 8)

Acredito que essa perspectiva que reconhece na hesitação uma atitude filosófica legítima – ainda que tratando de *corpora* muito distantes temporalmente, mas talvez culturalmente próximos, dadas as relações entre a produção da zona de convergência do Mediterrâneo oriental, incluindo gregos e mesopotâmicos (cf. WEST, 1997) – pode ser aplicada ao diálogo que provavelmente, mais que do pessimismo, deveria ser entendido como diálogo da hesitação. De fato, há uma abordagem, seguida por muitos co-

mentadores, de que, entre as duas opções levantadas pelo senhor e referendadas pelo escravo, prevalece sempre a segunda, o que justificaria as interpretações baseadas no pessimismo, no desespero suicida ou mesmo numa visão de mundo transcendente. Essa linha de abordagem, contudo, “descuida da estrutura dialética do texto, pressupondo que uma das duas posições sustentadas pelo servo seja implicitamente aquela partilhada pelo autor da obra” (MINUNNO, 2010, p. 11). Ora, como assevera Denning-Bolle, o sentido último de um diálogo, incluindo mesopotâmicos e gregos, seria que, dados os prós e os contras de todas as coisas, o sábio deve saber ponderar atentamente antes de decidir, mantendo sempre o senso de humor (DENNING-BOLLE, 1987, p. 229).

Na Mesopotâmia há uma antiga tradição dialógica de que os primeiros exemplos são as chamadas controvérsias, cujos cerne e interesse estão na contraposição antilógica de duas entidades, nem sempre humanas, como animais, árvores e estações do ano. Assim, em sumério, datáveis no segundo milênio, encontram-se a *Controvérsia entre a tamareira e a tamargueira* e a *Controvérsia entre o grão e o gado*, em que cada um apresenta suas vantagens, depreciando o outro, às vezes com mordacidade, sem que se chegue a um veredito final. Do *corpus* sapiencial babilônico são o *Diálogo entre um homem e seu deus* (da primeira metade do segundo milênio) e a *Teodiceia babilônica* (do primeiro milênio), em que, na linha do livro bíblico de Jó, se põe em causa a questão de longa duração relativa à justiça divina.³⁵ Isso significa que os escribas e eruditos estavam familiarizados com esses debates literários, sendo contra esse pano de fundo que o *Diálogo do pessimismo* deve ser recebido, para que se valorize devidamente a forma como nele se exacerbam os traços do gênero.³⁶

De fato, um diálogo não precisa ser conclusivo – recordem-se os diálogos aporéticos de Platão –, pois o seu principal efeito reside justamente na exposição do esforço de compreensão, mais que no estabelecimento de uma única interpretação da realidade. É nesse sentido que proponho que, ao encenar, com o máximo de ênfase, as dificuldades que cercam o esforço de conhecimento dos sábios, o texto constitui um autêntico elogio da hesitação, elogio irônico e humorístico, sem dúvida, que abusa da paródia de textos consagrados pela tradição parenética, que tem em vista os modos de vida do homem justo, ressaltando, numa inversão dos papéis sociais, a falta de reflexão do senhor e a argúcia de seu escravo.

Referências bibliográficas

- BEAULIEU, Paul-Alain. The social and intellectual setting of Babylonian Wisdom Literature. In: CLIFFORD, Richard J. (ed.). *Wisdom literature in Mesopotamia and Israel*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007, p. 3-19.
- BLACK, Jeremy; GREEN, Anthony. *Gods, demons and symbols of Ancient Mesopotamia*. Illustrations by Tessa Rickards. Austin: University of Texas Press, 2003.
- BOTTÉRO, Jean. Le dialogue pessimiste et la transcendance. In: BOTTÉRO, Jean. *Mésopotamie: l'écriture, la raison et les dieux*. Paris: Gallimard, 1987, p. 455-486.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins. *Ele que o abismo viu: epopeia de Gilgâmesh*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins. Grécia e Mesopotâmia: o mundo dos mortos, o rio e o barqueiro. *Revista de Estudos de Cultura*, São Cristóvão (SE), v. 7, n. 18, p. 23-36, 2021.
- BUCCELLATI, Giorgio. Wisdom and not: the case of Mesopotamia. *Journal of the American Oriental Society*, Bristol, v. 101, n. 1, p. 35-47, 1981.
- COHEN, Yoram. *Les neiges d'antan: "Early Rulers" and the vanity theme in Mesopotamian wisdom literature and beyond*. *Antiguo Oriente*, Buenos Aires, v. 15, p. 33-56, 2017.
- COHEN, Yoram. "Where is Bazi? Where os Zizi?" The list of early rulers in the *Ballad* from Emar and Ugarit, and the Mari rulers in the Sumerian King List and other sources. *Iraq*, Cambridge, v. 74, p. 137-152, 2012.
- COHEN, Yoram. *Wisdom from the late bronze age*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013.
- COHEN, Yoram; WASSERMAN, Nathan. Mesopotamian wisdom literature. In: KYNES, Will (ed.). *The Oxford handbook of wisdom and the Bible*. Oxford: University Press, 2021, p. 121-140.
- DENNING-BOLLE, Sara J. Wisdom and dialogue in the ancient Near East. *Numen*, Leiden, v. 34, n. 2, p. 214-234, 1987.
- EBELING, Erich. Aus dem Keilschrifttexten aus Assur religiösen Inhalts. *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft*, Berlin, v. 58, p. 22-50, 1917.
- FLORES JÚNIOR, Olimar. *Pour un éloge de l'hésitation: Diogène le cynique et Bartleby le scribe*. Belo Horizonte, 2021 (inédito).
- FOSTER, Benjamin R. Humor and cuneiform literature. *Journal of the Ancient Near East Studies*, Chicago, v. 6, p. 69-85, 1974.

- GEORGE, Andrew. *The Babylonian Gilgamesh epic*. Oxford: University Press, 2003.
- GEORGE, Andrew. *The Epic of Gilgamesh*. London: Penguin Books, 1999.
- GREENSTEIN, Edward L. Sages with a sense of humor: The Babylonian Dialogue between a Master and his Servant and the Book of Qohelet. In: CLIFFORD, Richard J. *Wisdom literature in Mesopotamia and Israel*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007, p. 55-65.
- HELLE, Sophus. Babylonian perspectives on the uncertainty of death: SB *Gilgamesh X 301-321*. *Kaskal*, Venice, v. 14, p. 211-219, 2017.
- HOROWITZ, Wayne. *Mesopotamian cosmic geography*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2011.
- HUROWITZ, Victor Avigdor. An allusion to the Šamaš Hymn in the Dialogue of Pessimis. In: CLIFFORD, Richard J. *Wisdom literature in Mesopotamia and Israel*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007, p. 33-36.
- LAMBERT, Wilfred G. *Babylonian creation myths*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2013.
- LAMBERT, Wilfred G. *Babylonian wisdom literature*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1996.
- LANGDON, Stephen H. *Babylonian wisdom, containing the poem of Righteous sufferer, the Dialogue of pessimism, the books of Proverbs, and the Supposed rules of montly diet*. London: Luzac, 1923.
- LANGDON, Stephen H. Babylonian wisdom: the Babylonian dialogue of pessimism. *Babyloniaca*, Paris, v. 7, p. 195-209, 1913-1923.
- MARTINS, Ivo R. *Liminality and the social functions of Akkadian Wisdom Literature*. Master Thesis (Master Degree Classics and Ancient Civilizations/ Assyriology) – Faculty of Humanities, Universiteit Leiden, Leiden, 2017.
- METCALF, Christopher. Babylonian perspectives on the certainty of death. *Kaskal*, Venice, v. 10, p. 256-267, 2013.
- MINUNNO, Giuseppe. Scribi che ridono: l'umorismo nella antica letteratura mesopotâmica. In: COLORU, Omar; MINUNNO, Guiseppe (eds.). *L'umorismo in prospettiva interculturale*. Parma: Atelier 65, 2014, p. 61-68.
- MINUNNO, Giuseppe. Sull' *Arad mitanguranni* come documento storico-religioso. *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico*, v. 27, p. 9-17, 2010.
- RÖMER, Willem H. Ph. Der Spassmacher im alten Zweistromland: zum

‘Sitz im Leben’ altnesopotamischer Texte. *Persica*, Lovaina, v. 7, p. 43-68, 1975-1978.

ROSITANI, Annunziata. La sapienza nelle culture mesopotamiche. In: ERCOLANTE, Andrea; XELLA, Paola (eds.). *La sapienza nel vicino Oriente e nel Mediterraneo antichi*. Roma: Carocci, 2013, p. 97-181.

RUMOR, Maddalena. There is no fool like an old fool: the Mesopotamian *aluzinnu* and its relationship to the Greek *alazôn*. *Kaskal*, Venice, v. 14, p. 187-210, 2017.

SAMET, Nili. Religious redaction in Qohelet in light of Mesopotamian vanity literature. *Vetus Testamentum*, Leiden, v. 66, p. 133-148, 2016.

SAPORETTI, Claudio. *Arad mitanguranni*: dialogo fra schiavo e padrone nell’antica Mesopotamia. Pisa: Servizio Editoriale Universitario di Pisa, 1990.

SAPORETTI, Claudio. Nota sulla sezione IV del dialogo *Arad mitanguranni*. *Egitto e Vicino Oriente*, v. 6, p. 93-105, 1983.

SELTZ, Gebrart J. Animal categorization in Mesopotamia and the origins of Natural Philosophy. In: ZSOLNAY, Ilona. *Seen not heard*: composition, iconicity, and the classifier systems of logosyllabic scripts. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2019, p. 99-120.

SEXTON, Jared. Affirmation in the dark: racial slavery and philosophical pessimism. *The Comparatist*, North Carolina, v. 43, p. 90-111, 2019.

SPEISER, E. A. The case of the obliging servant. *Journal of Cuneiform Studies*, Chicago, v. 8, n. 3, p. 98-105, 1954.

WASERMAN, Nathan. The distant voice of Gilgameš: The circulation and reception of the Babylonian Gilgameš Epic in Ancient Mesopotamia. *Archiv für Orientforschung*, Wien, v. 52, p. 1-14, 2011.

WEST, Martin Lichtfield. *The East face of Helicon*: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth. Oxford: Clarendon, 1997.

¹ Lambert propõe um entendimento no mínimo curioso: como uma terceira possibilidade entre considerar-se o diálogo “um tratado racional ou uma piada”, entende que seu autor fosse “um gênio dado a ataques de depressão mórbida”, com tendências suicidas, de modo que “estava falando sério, mas sua visão se deve a seu estado emocional” e “seu trabalho talvez devesse ser estudado por um psicólogo” (LAMBERT, 1996, p. 141).

² A tradução se faz a partir da edição crítica do texto acádio por Lambert (1996, p. 139-149).

³ O colofão foi conservado no manuscrito A, do século VIII (apud SAPORETTI, 1990, p. 22), o “original” sendo, portanto, de data anterior (o termo que traduzi por “original” é *labīru*, que significa ‘velho’, ‘antigo’; na esfera da escrita, *kīma labīrīšu* tem a acepção de ‘como em sua forma original’). É comum que os manuscritos tragam esse tipo de informação.

⁴ Cf. Minunno (2014, p. 64), que remete a Römer (1975-1978, p. 67). O *aluzinnu* parece ser um comediante ou uma espécie de palhaço dedicado ao entretenimento, sobre cuja atuação ainda se conhece pouco (ver RUMOR, 2017). Minunno argumenta que as performances do *aluzinnu* teriam um aspecto marcadamente amplo, “compreendendo seja uma comicidade muito simples e aparentemente adaptada a espetáculos de estrada, sejam paródias de textos e práticas “cultas”, abrangendo-se, na documentação que possuímos, a paródia de “um texto literário ‘sério’ (a visão do além-túmulo por uma princesa assíria), os manuais típicos contendo recolha de presságios, as receitas médico-mágicas tradicionais e os chamados ‘menológicos’”, o que parece confirmar, da parte do *aluzinnu*, “seu particular apreço pelos escribas” (MINUNNO, 2010, p. 14).

⁵ O verbo *magāru*, de que *mitanguranni* é a forma Gtn (com sentido iterativo), significa ‘consentir’, ‘concordar’, ‘acatar’, ‘convir’; referido a uma mulher, ‘submeter-se’, ‘ceder’; dito de um deus, ‘ouvir’, ‘responder’ a uma prece, ‘conceder’. Uma tradução admissível seria, portanto, “Escravo, consinta comigo”, ou “atenda-me”, etc. Optei por “Escravo, escuta aqui!”, por me parecer mais coloquial, entendendo que o sentido de ordem fica preservado, transmitindo ainda uma certa exigência de submissão, como quando se diz a alguém: ‘Escute aqui, rapaz!’. Os pontos de exclamação em todas as falas do senhor também procuram ressaltar isso.

⁶ A topicalização do pronome de primeira pessoa nessas declarações do senhor busca reproduzir a ênfase que há no original, em que se usa o pronome *anāku* (‘eu’, ‘eu próprio’), que não é obrigatório, uma vez que o acádio é uma língua *prodrop*, admitindo-se sujeito e objeto nulos.

⁷ Sobre os recursos humorísticos presentes no texto, bem como sobre o humor na literatura mesopotâmica em geral, ver Foster (1974), Greenstein (2007) e Minunno (2014). Sobre a literatura sapiencial, além do *corpus* editado e traduzido para o inglês por Lambert (1996), e reunido, em tradução italiana por Rositani (2013), consulte-se Buccellati (1981), que ensaia uma classificação geral dos temas e textos.

⁸ Embora sem propor a organização quiástica que sugiro, Saporetti entende que o diálogo exploraria sistematicamente a alternativa entre uma inserção na sociedade e seus prazeres, incluindo a política, e um *modus vivendi* separado e frugal (SAPORETTI, 1990, p. 27-45). Concordo que as duas esferas, a pública e a privada, estejam contempladas no diálogo, não pelas razões em geral apontadas por Saporetti, nestes termos: de um lado há “o homem ativo”, que se envolve na política e dela colhe os frutos; de outro, está o “homem passivo”, de que há poucos, os que “preferem levar uma vida retirada, com refeições moderadas e frugais (...) aqueles que renunciam ao matrimônio ou à convivência por outros valores, ou que têm em vista uma fé mais profunda” (SAPORETTI, 1990, p. 45). Além de sugerir que, afinal, prevalece a segunda alternativa, acredito que esse tipo de interpretação descarta do caráter satírico e humorístico do texto.

⁹ O termo acádio (*w*)*ardu* (de que *arad* é a forma constructa, aqui usada como vocativo), designa o ‘servo’ ou ‘escravo’. Para Bottéro, nesse caso se trata de um “valet de chambre”, um “lacaio”.

¹⁰ Para as opções dos vários tradutores, ver Saporetti (1990, p. 149-161). Assim, Ebeling traduz por “Flüchtling” (refugiado); Langdon e Pfeiffer, “fugitive”; Speiser, “stalking-man”; Lambert, “hunter”; Castellino, o homem “chi vaga”; Bottéro, “chasseur”; Labat, o homem “qui court la campagne”; Fales, “vagabondo”; Saporetti, o homem “che va in giro”. O CAD traduz por “roving man”. Saporetti esclarece que “o homem que vai pela ‘planície desértica’ é, portanto, um nômade, alguém que vai por aqui e ali (não um vagabundo como hoje entendemos nós, que associamos ao termo à ideia de ocioso)”.

¹¹ Os outros três classificadores são ‘gu /gud’, ‘boi’, ‘touro’; ‘udu’, ‘ovelha’ e ovinos em geral; ‘ku’, ‘peixe’, ‘anfíbios’, ‘crustáceos’ (cf. SELTZ, 2019, p. 103).

¹² Lambert traduz assim: “I am going to set up [a home and have] children./ Have some, [sir], have some [The man who sets] up a home [...]”.

¹³ Na tradução de Lambert (1996, p. 145): “[.....] . a door called ‘The Snare’/ [.....] . robust, two-thirds a weakling”.

¹⁴ Na tradução de Saporetti: “[Non man]gia colui la cui porta ‘corda’(è) il suo nome./ [Dentro? per un terzo?] (è) guardingo per due terzi (è) sciocco” (SAPORETTI, 1983, p. 94). Observe-se que a conjectura ‘um terço’ se faz considerando-se que, em seguida, há a referência a ‘dois terços’ (por isso a expressão se encontra entre colchetes). O torneio *ina libbi*, literalmente ‘no coração’, é também o usual para

dizer ‘dentro’ (em minhas traduções do acádio, tenho experimentado vertê-lo ao pé da letra, para não perder o efeito desse belo torneio idiomático).

¹⁵ Essa suposição adota a conjectura [ma]ru, ‘filho’, na linha 31. O texto referido é o fragmento da versão paleobabilônica da epopeia de Gilgámesh (cujo título antigo era *Proeminente entre os reis*), em que se conserva esta fala da taberneira Shidúri:

*Gilgámesh, por onde vagueias?
A vida que buscas não a encontrarás:
Quando os deuses criaram o homem,
A morte impuseram ao homem,
A vida em suas mãos guardaram.
Tu, Gilgámesh, repleto esteja teu ventre,
Dia e noite alegre-te tu,
Cada dia estima a alegria,
Dia e noite dança e diverte!
Estejam tuas vestes limpas,
A cabeça lavada, com água estejas banhado!
Repara na criança que segura tua mão,
Uma esposa alegre-se sempre em teu regaço:
Esse o fado da humanidade. (OB, VA, 3, 1-15)*

¹⁶ O entendimento de Lambert (1996, p. 145) é diverso: “I will bur, go and return. I will give way to my prosecutor”.

¹⁷ Essa suposição é plenamente assumida por Bottéro, que desmembra a seção 4 assim: “IV. Mariage: Esclave, à mes or[dres! – Voilà, maître, voilà!] – Je veux fonder [un foyer, je veux avoir un f]ils! – Acquiens-les, [maître], acqu]iers-les! Qui f]onde un foyer [...]... – Comment donc fonderai-je un foyer? – Ne fonde pas de foyer. Autrement tu briserais le foyer de ton père. V. Chicane: *De cette strophe il ne reste que des fragments au travers desquels on entrevoit que le ‘maître’ veut aller en justice. Dans ce but, il décide tout d’abord de laisser agir son adversaire, sans dire mot. Puis, revenant, comme ailleurs, sur sa volonté première, il ne veut plus garder le silence: - Ne le garde pas, maître, [ne le garde pas]! Si tu n’ouvres point la bouche, [ton adversaire aura beau jeu], Mais tes antagonistes enrageront devant t[oi, si tu parles]!” (BOTTÉRO, 1987, p. 459-460).*

¹⁸ Trata-se de derivado de *sarāru*, ‘ser falso’, ‘ser mentiroso’, ‘ser desonesto’, ‘enganar’, ‘provar-se falso’. Lambert traduz a frase *umma sartu lipuš* por “I will lead a revolution” (LAMBERT, 1996, p. 147), enquanto Bottéro a verte por “Je veux me révolter!” (BOTTÉRO, 1987, p. 460) e Rositani por “Farò qualcosa di disonesto” (ROSITANI, 2013, p. 174).

¹⁹ Para Bottéro, essa passagem deveria ser analisada da perspectiva da “miséria social crônica e da desordem econômica recorrente que sabemos grassava na Mesopotâmia” (BOTTÉRO, 1987, p. 468).

²⁰ Não se supõe que ‘vaca’ tenha uma conotação negativa, pois, como epíteto, atribui-se mesmo a deusas: Ninsan, a deusa que é mãe de Gilgámesh, é chamada de ‘vaca selvagem’. Parece que o jogo está em serem duas fêmeas, como também no caso de *hīrtu*, ‘esposa’.

²¹ Ainda que a leitura de *ūru* nesses versos dependa de conjectura do editor, Andrew George, parece razoável tanto pelo sentido (nos dois versos anteriores esteve em causa o pênis), quanto pelo fato de que, no texto sumério, de que o acádio é tradução, o que se encontra é ‘vulva’. O termo designa, em geral, os órgãos sexuais tanto do homem quanto da mulher, mas particularmente os femininos, bem como a sua representação em forma de triângulo (cf. CAD, s.v.: 1. genitália feminina, ‘minha vulva (*u-ru-ú-a*) é a vulva (*ú-ru*) de uma cadela, seu pênis (*ušaršū*) é o pênis (*ušar*) de um cão’; 2. em linguagem médica, vagina; 3. representação, SAL.LA (= *ūru*) *hurāsim*, ‘vulva de ouro’, entre as joias de Ištar de Lagaba; 4. genitália masculina” (cf. BRANDÃO, 2017, p. 304).

²² De início, as referências a um deus pessoal retringiam-se aos reis, mas, a partir do segundo milênio a.C., essa concepção ampliou-se, o que é testemunhado, por exemplo, nos nomes próprios. Havia a necessidade de aplacar o deus pessoal com oferendas, descuidos nessa esfera, conscientes ou inconscientes, produzindo reações adversas (cf. BLACK; GREEN, 2003, p. 148). Parte da literatura sapiencial discorre da relação do sofredor com seu deus, como acontece na *Teodiceia babilônica*.

²³ É relevante que essa comparação possa ter sido omitida, ao que tudo indica, nos manuscritos mais recentes do *Diálogo*, que datam do período selêucida (SAMET, 2016, p. 143), confirmando seu teor sacrílego.

²⁴ Um texto de Ugarit conta como, certa vez, como um cão (*km klb*), o deus Yariḥ se arrastou para debaixo de uma mesa (apud MINUNNO, 2010, p. 10).

²⁵ Bottéro traduz o termo por “dinheiro”: “Je veux investir de l’argent!”; “L’homme qui investit, garde son capital et em multiplie l’intérêt!”; “Avancer (de l’argent) est [doux] comme faire l’amour; mais le récupérer, aussi pénible qu’accoucher!” (BOTTÉRO, 1987, p. 463).

²⁶ A remissão ao hino, conservado em muitos manuscritos, mostra que ele era também frequentemente estudado pelos escribas. “Citá-lo numa outra obra, todavia, em particular uma obra satírica, enfatiza que sua mensagem era levada a sério. O servo cita-a positivamente, proferindo-a como um bom conselho, como certamente era entendida e dando suporte com ela ao capricho inicial do senhor, mas então ele facilmente a vira de cabeça para baixo, critica-a e mostra sua inerente vacuidade ou futilidade, como fizera com tudo mais” (HUROWITZ, 2007, p. 35).

²⁷ Sobre a *Balada*, ver Cohen (2012; 2013, p. 129-150; 2017).

²⁸ “O rio do mundo inferior não produz água, nenhuma água se bebe dele: por que deverias navegar?”

Os campos do mundo inferior não produzem grãos, nenhuma farinha se come deles: por que deverias navegar?” (apud BRANDÃO, 2021, p. 31-32).

²⁹ *Ērsetu* é o termo corrente que designa a terra, bem como o mundo subterrâneo onde habitam os mortos.

³⁰ *Irkalla* é outra denominação do mundo subterrâneo dos mortos. Há ainda menção a um barqueiro que faz a travessia do rio em dois textos: na *Descida de Ningishzida*, em que essa função é desempenhada por um demônio; e no chamado *Visão do mundo inferior por um príncipe assírio*, que é da época de Senaqueribe (705- 681), em que, no rol dos habitantes do mundo dos mortos, se encontra “Húmut-tábal, barqueiro da *Ērsetu*, tem cabeça de Anzu, suas quatro mãos e seus pés” (apud BRANDÃO, 2021, p. 32).

³¹ O rio poderia ser tomado como uma imagem apropriada da fugacidade da vida (depois da sequência das ações que os homens empreendem, quando “chegada a hora”), mas logo se percebe que há mais que isso, pois se trata do rio que “sob e traz a enchente” (*mīlu*), o que pode dar a entender tanto a enchente que destrói, quanto a que fecunda a terra, esta última ideia sendo a mais condizente com a situação da Mesopotâmia e sua dependência das águas dos dois rios. Que se trata da enchente que fecunda fica claro nos versos seguintes, pois um dos produtos da água é o *kulīlu*, ‘efemérida’. Contudo, o foco se põe no fato de que, nascido da enchente, o inseto olha o sol e logo a seguir não há nada. Trata-se de uma magnífica imagem da fugacidade e brevidade da vida humana.

³² Esse também é o entendimento de Metcalf (2013, p. 260), com o acréscimo de que os deuses atingem essas dimensões extraordinárias por serem imortais: “o homem é incapaz de emular os deuses quanto ao primeiro aspecto, o que pode, por analogia, servir como uma expressão do segundo: assim, a imagem passa a ser usada como uma ilustração da natureza mortal, não divina do homem”. Observe-se, contudo, que os deuses, na concepção mesopotâmica, não se distinguem dos humanos pela imortalidade, havendo mesmo a categoria dos deuses mortos. A distinção se faz por outros traços, como, da parte dos homens, a brevidade da vida, a necessidade do trabalho, o serviço dos deuses, os limites do conhecimento.

³³ Texto sumério disponível em *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*, da Universidade de Oxford (<https://etcsl.orinst.ox.ac.uk>), traduzido a partir de George (1999, p. 151).

³⁴ ἐπῆνει τοὺς μέλλοντας γαμεῖν καὶ μὴ γαμεῖν, καὶ τοὺς μέλλοντας καταπλεῖν καὶ μὴ καταπλεῖν, καὶ τοὺς μέλλοντας πολιτεύεσθαι καὶ μὴ πολιτεύεσθαι, καὶ τοὺς παιδοτροφεῖν καὶ μὴ παιδοτροφεῖν, καὶ τοὺς παρασκευαζομένους συμβιοῦν τοῖς δυνάσταις καὶ μὴ προσιόντας (DIÓGENES LAÉRCIO. 6, 29).

³⁵ Podemos considerar que também o gênero das instruções – desde a *Instrução de Shurúppak*, de princípios do segundo milênio, até *Conselhos a um príncipe*,

composto em torno dos anos 700 a.C. – tem a forma de um diálogo pela metade, já que se trata de recomendações dadas por alguém que se dirige a uma segunda pessoa, com teor parenético. Para os textos de controvérsias, diálogos e instruções referidos, em tradução para o italiano, ver Rositani (2013).

³⁶ Para o ambiente escolástico do texto, ver Beaulieu (2007); concordando com esse contexto, Martins considera que o diálogo é uma sátira contra a classe erudita, o escravo sendo uma caricatura do secretário subserviente de um escriba.

PARMENIDES' INQUIRY AND THE LITERARY REPRESENTATION OF THE WAYS*

Mauro Tulli**

Abstract: *Critics often consider the division in Parmenides' poem among fields of knowledge or not knowledge, depicted in a polar perspective. In the tale of the journey the division emerges, for example, with the allusion to the day and the night or with the image of the door and in a polar perspective unravels the speech given by the goddess in the vibrant exhortation to achieve both the truth and the opinion, which does not convince. In the complex panorama of the preserved fragments, the desire to describe the result of inquiry, being, as redemption from the darkness, which conditions the life of mortals, is woven with the desire to stress the choice among the ways of inquiry, not all positive, not all oriented towards the truth. Certainly, the ways of inquiry. But how many? The division involves the opinion, the ghost of not being, the doctrines of Heraclitus or the common people, with the metaphors of deafness and blindness. It is useful to check the literary tradition and this paper will try to understand the choice among the ways of inquiry by means of the peculiar pattern of the Priamel, the frame of parallel structures which underlines in Sappho's song or in the corpus of Pindar the new conception that the author offers.*

Keywords: *Literary memory; choice of the ways; Spaltung; light and darkness; Priamel*

A INVESTIGAÇÃO DE PARMÊNIDES E A REPRESENTAÇÃO LITERÁRIA DOS CAMINHOS

Resumo: *A crítica costuma considerar a divisão, no poema de Parmênides, entre campos do conhecimento e do não-conhecimento, como retratada em uma perspectiva bipolar. Na narrativa da jornada, a divisão surge, por exemplo, com a alusão ao dia e à noite ou com a imagem da porta; porém, em uma perspectiva bipolar, o discurso da deusa, em sua vibrante exortação para que se alcancem tanto a verdade quanto a opinião*

* Recebido em: 16/06/2022 e aprovado em: 12/08/2022.

** Professore Ordinario di Lingua Greca, Università di Pisa, Italia. E-mail: mauro.tulli@unipi.it. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1848-7334>.

não é convincente se enquadrado em uma perspectiva bipolar. No complexo panorama dos fragmentos preservados, o desejo de descrever o resultado da investigação – o ser – como salvação da escuridão que condiciona a vida dos mortais é entretecido com o desejo de enfatizar a escolha entre as formas de investigação, nem todas elas positivas e nem todas orientadas à verdade. Certamente, há formas de investigação. Mas quantas? A divisão envolve a opinião, o fantasma do não ser, as doutrinas de Heráclito e a posição do povo com suas metáforas da surdez e da cegueira. É útil verificar a tradição literária, e este artigo tentará compreender a escolha entre os modos de investigação por meio do peculiar padrão do Priamel, a moldura de estruturas paralelas que sublinha, nas canções de Safo e no corpus de Píndaro, a nova concepção que o autor oferece.

Palavras-chave: *Memória literária; escolha dos caminhos; Spaltung; luz e escuridão; Priamel*

An impressive degree of stylization emerges from the preserved fragments of Parmenides' poem: although it is rich in speculative nuclei and so deeply rooted in the history of thought, the poem acts as a test for the great cultural maturity during the Archaic period. This paper underlines Parmenides' play with the literary tradition for a problem which is crucial for his philosophy and not ignored by critics, the choice of the ways.

Often from the unstable plot of the preserved fragments emerges the choice of the ways, a sign for Parmenides' conscience, on which the theoretical foundation for the school of Elea grows. The tale of the journey already suggests the choice of the ways (28 B 1, 1-5 DK).

*ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὄσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι,
πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
δαίμονες, ἢ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα·
τῆ φερόμην· τῆ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι
ἄρμα τιταίνουσαι, κούραι δ' ὁδὸν ἠγεμόνευον.*

The relative of ὁδόν, the controversial ἢ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα, indicates Parmenides' profile and invokes the necessity to understand the function that the choice of the ways has: knowledge is the aim of Parmenides' θυμός, the aim of the man who pursues knowledge. Immediately after, the iteration of τῆ confirms the relative of ὁδόν and underlines the choice of the ways with emphatic force (cf. HEITSCH, 1991,² p. 130-139). If indeed the chariot is pulled by the mares, ἵπποι, the choice of the ways must derive from the daughters of the sun, κούραι δ' ὁδὸν ἠγεμόνευον. With the

citation, Sextus Empiricus (VII, 111-114) suggests an allegoric interpretation of the text.¹ The result is not plausible: the image of the ὄρμαί, the mares, and ὀράσεις, the daughters of the sun, in the conquest of knowledge advances too rich in detail. Nonetheless, on the basis of the literary tradition, an allegorical interpretation is possible.² Parmenides' memory refers to Hesiod's passage, in the *Works* (vv. 286-292), that indicates the choice between evil, κακότης, poverty or ethical misery, and good, ἀρετή, prosperity or intellectual rigour. Undoubtedly, Prodicus in the *Horai* (84 B 2 DK) depends on the literary tradition for the choice of the ways or between the women of Heracles and Sophocles recalls the literary tradition with the sequence of the *Krisis Satyrike* (360-361 R), that Athenaeus (686 c-687 c) offers.³

Between two, the choice of the ways or of the women by Heracles. What about the choice of the ways in Parmenides' poem? Between two? In the literary tradition the choice of the ways is often depicted in a polar perspective. The choice between evil, κακότης, poverty or ethical misery, and good, ἀρετή, prosperity or intellectual rigour, is the result of the *Spaltung*, the division that Hesiod's analysis often indicates between the usual conception and the new conception, that suggests something positive: for example, in the *Works* (11-26), with the abrupt correction for ἔρις, a single γένος in the *Theogony* (211-232), yet now two, ἄρα, the rejected one and the positive one, crowned with praise (cf. MOST, 1993, p. 73-92). But in Parmenides' poem?

The chariot moves on εἰς φάος, towards the light of knowledge (28 B 1, 6-10 DK).

ἄζων δ' ἐν χνοίησιν ἴει σύριγγος ἀυτήν
 αἰθόμενος (δοιοῖς γὰρ ἐπέιγετο δινωτοῖσιν
 κύκλοις ἀμφοτέρωθεν), ὅτε σπερχοῖατο πέμπειν
 Ἥλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός,
 εἰς φάος, ὠσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.

Here the division grows in a polar perspective: towards the light of knowledge, accompanied by the daughters of the sun, to leave the dwellings of the night, amidst the darkness of not knowledge.⁴ Quickly, Parmenides' memory refers to Tartarus from Hesiod's passage, in the *Theogony* (vv. 736-757), and offers the image of the threshold between the ways of the day and the night (28 B 1, 11-14 DK). It is not difficult to understand the

function that the threshold has in separating the light of knowledge from the darkness of not knowledge.⁵ The connection to the literary tradition is quite obvious: the light has here a strong symbolic value. Hesiod's passage, in the *Theogony* (vv. 211-225), offers the canon, placing Moros or Thanatos, the terrible origin of evil, in the kingdom of the night. Even the epithet of the keys, that Dike guards at the threshold, ἄμοιβοί, has a polar perspective, because Dike opens or closes the door (28 B 1, 15-21 DK). Now, she opens.⁶ But what may happen if the chariot does not belong to the man who pursues knowledge? The speech given by the daughters of the sun is persuasive and of great importance.⁷

It is, therefore, between two ways the choice that suggests the tale of the journey. Undoubtedly, the first one does not involve the group of the πολλοί, of the mortals in the darkness of not knowledge, it is not the common πάτος, attended by the πολλοί, but it does allow a contact with the light of knowledge (28 B 1, 22-28 DK).

*καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ
δεξιτερῆν ἔλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καί με προσηύδα·
ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάρορος ἠνιόχοισιν,
ἵπποις ταῖ σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ,
χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακῆ προὔπεμπε νέεσθαι
τήνδ' ὁδόν (ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτός πάτου ἐστίν),
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε.*

The speech given by the goddess indicates the division in a polar perspective and the gesture of sharing with the right hand offers a sign of the choice.⁸ Quickly, Parmenides' task is clear: to learn, πυθέσθαι, both the truth, ἀλήθεια, with an immobile heart, and the opinion, δόξα, which does not convince but penetrates the mind of mortals (28 B 1, 28-32 DK).

*χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἡμὲν Ἀληθείης εὐκκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐν πίστις ἀληθῆς.
ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὡς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκιμῶς εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.*

On the basis of parallel structures, the division depends here on Hesiod's investiture, in the *Theogony* (vv. 24-28), with the speech given

by the Muses in a polar perspective, with the false, ψεύδεα, the canon rejected, perhaps the deceptive canon of Homer, and the truth, ἀλήθεια, the core of Hesiod's analysis, of the inspiration by the Muses.⁹ The division, with ἡμὲν and ἡδέ, refers to Hesiod's investiture, with ἴδμεν as an anaphor. Of course, the discussion on πάντα περῶντα, the sequence which suggests the relationship between the opinion, δόξα, and the result of inquiry on the cosmos, is out of place here.¹⁰ For the opinion, the δόξα, the goddess reveals a group of doctrines on the cosmos and she offers it to Parmenides' fertile listening: both the truth, ἀλήθεια, with an immobile heart, and the opinion, δόξα. Parmenides' task, the goddess restates for the opinion, δόξα, is to understand, ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται. In the poem, immediately after the section on the truth, ἀλήθεια, the opinion, δόξα, occupied a long stretch, which in the preserved fragments emerges with about 50 hexameters.¹¹ But the dwellings of the night, with the threshold in a polar perspective, between the light of knowledge and the darkness of the common πάτος, attended by the πολλοί? Why is Parmenides' task to achieve, πθῆσθαι, or to understand, ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, even the opinion, δόξα? Does the goddess locate it in the darkness of not knowledge? If so, what is the point of the result of inquiry on the cosmos? Undoubtedly, it is inevitable to see a subtle shift.¹² In the speech given by the goddess the relationship with the literary tradition does not fade away. The division confirms a polar perspective with ἡμὲν and ἡδέ. In any case, the goddess offers the opportunity to go further on. It is no longer the problem of not knowledge. The division here refers to Hesiod's investiture, with the false, ψεύδεα, the canon rejected, perhaps the deceptive canon of Homer, and the truth, ἀλήθεια, the core of Hesiod's analysis, of the inspiration by the Muses. But it indicates two fields of knowledge: the opinion, δόξα, the canon rejected, pervades the mind of mortals and, according to the goddess, it is out of place to keep silent (cf. PULPITO, 2008, p. 133-141). Parmenides' task derives from this, to achieve, πθῆσθαι, or to understand, ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, even the opinion, δόξα, which does not convince and which hides the false, ψεύδεα. How about the *incipit* with the darkness of not knowledge? Does it not matter now to distinguish the light of knowledge from the darkness of not knowledge in a polar perspective?

We must consider the complex panorama of the preserved fragments. According to the critics, the relationship between the speech given by the goddess and the image that indicates the ways of inquiry, is clear (28 B 2, 1-8 DK).

*εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
 αἴπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
 ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
 Πειθοῦς ἔστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ),
 ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι,
 τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν·
 οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔδν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
 οὔτε φράσαις.*

The first one makes the persuasion accessible, *πειθοῦς κέλευθος*, because it has truth, *ἀλήθεια*, to guide it. On the other hand, the second one does not convince, at all, *πᾶν*, with emphatic force.¹³ The first one, on the basis of the refusal of not being, has being as the aim. Instead, the second one instead suggests the function of not being, as indispensable, *χρεῶν*, perhaps for a conflict with being. At the end, the result: it is not possible, for lack of support, *ἀνυστόν*, to acquire, *γνοίης*, or to say, *φράσαις*, the architecture of not being (cf. MOURELATOS, 2008,² p. 194-221). The division emerges in a polar perspective, with the literary tradition, between two fields of knowledge (cf. GIANNANTONI, 1988, p. 207-221). Which is crucial, being or the ghost of not being? Here the sequence, reconcilable with the speech given by the goddess, with the division between the truth, *ἀλήθεια*, and the opinion, *δόξα*, indicates being for the truth, *ἀλήθεια*, the persuasion. What about the relationship between the opinion, *δόξα*, and the ghost of not being? On the basis of the friction with being, critics often see in Parmenides' not being the segmentation that the mind of mortals suggests with the deceptive order of the names.¹⁴ The division emerges here between being, which is far from the deceptive order of the names, a sphere of thought, *νοεῖν*, which confirms it, and the ghost of not being, the false, which does not convince, with the death or the birth, that *αἴσθησις* indicates, with the dynamic of the cosmos, treacherous, nonetheless fertile for the opinion, *δόξα*.

A polar perspective, with the literary tradition, between two fields of knowledge: the sequence that Simplicius refers to for the comment on the text of Aristotle's *Physics* (116, 25-118, 25 D) perhaps suggests the division among three fields of knowledge or not knowledge, rather than two (28 B 6, 1-9 DK).

χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
 μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
 πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἶργω>,
 αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
 πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
 στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
 κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῶλα,
 οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτ' ἐν νενομίσται
 κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

Of course, the controversial εἶργω derives from integration. Among the ways of inquiry, with being for the truth, ἀλήθεια, it makes it inevitable to assume two ways of the error: if the first indicates the ghost of not being, the second one suggests the relationship with being, it discovers at the same time the identity and the otherness of not being with being. But the possible ἄρξει refers to the division between two fields of knowledge.¹⁵ In any case, among the ways of inquiry, the error here emerges with emphatic force. Why does the identity and the otherness of not being with being happen? The term παλίντροπος has often evoked the doctrines of Heraclitus, the famous reflection on ἀρμονίη (22 B 51 DK) or in general the reciprocity between the ways ἄνω and κάτω (22 B 60 DK). But it is inevitable to see in the wandering, πλάττονται, and in the trouble, ἀμηχανίη, the group of the πολλοί, of the mortals in the darkness of not knowledge.¹⁶ Parmenides' polemic descends on the πολλοί with the metaphors of deafness and blindness, κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, the metaphors on the πολλοί in Hesiod's passage, in the *Works* (293-297), which puts it in odds with the man who pursues knowledge, πανάριστος, and offers the result to the fertile listening of an ἐσθλός. The *corpus* of Pindar recalls the metaphors for the group of the πολλοί, of the mortals in the darkness of not knowledge.¹⁷ But a subtle shift emerges both with the doctrines of Heraclitus, the identity and the otherness of not being with being, and the group of the πολλοί. The sequence indicates the division between the light of knowledge and the darkness of not knowledge in a polar perspective: the speech given by the goddess, with Parmenides' task, to learn, πυθέσθαι, both the truth, ἀλήθεια, with an immobile heart, and the opinion, δόξα, is not reconcilable with the metaphors of deafness and blindness, κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε. For the refusal of not being, the identity of thinking, νοεῖν, with being indicates the truth

ἀλήθεια (cf. WIESNER, 1996, p. 163-236). But it is difficult to consider the opinion, δόξα, reconcilable with the darkness of not knowledge, with the metaphors of deafness and blindness, κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε. Should we postulate in the poem, immediately after the light of knowledge, immediately after the truth, ἀλήθεια, a long stretch in the darkness of not knowledge? With the doctrines of Heraclitus, the identity and the otherness of not being with being, or the group of the πολλοί, the division emerges, that the *incipit* offers, with the relative of ὁδόν, the controversial ἢ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδοῦτα φῶτα, or the image of the threshold and the keys, that Dike guards at the threshold. In any case, even here, the division falls in a polar perspective, both among three and between two fields of knowledge or not knowledge: the purpose is to distinguish the truth, ἀλήθεια, because the choice of the ways indicates being.

The section on the truth, ἀλήθεια, the section that refers to being and suggests every feature of it, recalls the relationship of being both with the ghost of not being and with the opinion, δόξα. Undoubtedly, both with the ghost of not being and with the opinion, δόξα: here too the division that emerges is among three fields of knowledge or not knowledge, rather than two (28 B 7, 1 - 8, 6 DK).

*οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἐόντα·
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα
μηδέ σ' ἔθος πολὺπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆσσαν ἀκουήν
καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολὺδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα. μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον·
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσει αὐτοῦ;*

The sequence underlines the choice of the ways. If the refusal falls on the first one, on the ghost of not being, soon the second one emerges, the habit rejected, full of experience for the eye that does not see, for the ear that rumbles, the negative habit which finds support in the deceptive order of the names and which offers the dynamic of the cosmos.¹⁸ The choice of the ways derives from reason, because it culminates in the test, πολὺδηριν

ἔλεγχον, of being, of the truth, ἀλήθεια. More than one proof makes it possible to postulate the comprehensive totality of being, far from oscillations or gaps, with an immobile heart.¹⁹ Of course, among the ways of inquiry, the first one emerges in connection with the second one, μηδέ. But it is difficult to mix one with the other, because the first one indicates the ghost of not being, while the second one, the habit rejected, full of experience for the eye that does not see, for the ear that rumbles, is after all the opinion, δόξα, which finds support in the deceptive order of the names and which offers the dynamic of the cosmos.²⁰ In any case, the division falls under a polar perspective: it indicates being, with the refusal of not being, with the truth, ἀλήθεια, and the refusal of the opinion, δόξα.

It is possible to go further on. For being, with the refusal of not being, for the truth, ἀλήθεια, and the refusal of the opinion, δόξα, the form of the text obeys the *Priamel*, the peculiar pattern of parallel structures which finds a paradigm in Sappho's song for the superiority of ἔρωσ (16, 1-4 V). The combining of parallel structures, with two or three foils, leads to the choice of the cap: being in Parmenides' poem, the truth, ἀλήθεια, or the superiority of ἔρωσ in Sappho's song, after the grand scheme of parallel structures, with the ghost of not being or the opinion, δόξα, in Parmenides' poem, with the army of knights, the infantry or the fleet of ships in Sappho's song (cf. LARDINOIS, 2021, p. 163-174). While the text involves the group of the πολλοί, with two or three foils, the choice of the cap derives from the personal approach, ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα in Parmenides' poem and ἔγω δέ in Sappho's song. It is a paradigm that the *corpus* of Pindar underlines, for example, in *I Olympian* (vv. 1-7): the water or the gold, that shines in the darkness, the sun in the clear sky, but the competition is crowned with praise.²¹

The ways of inquiry in Parmenides' poem. But how many? Undoubtedly, being emerges for the truth, ἀλήθεια. But what is to discern in a polar perspective, the darkness of not knowledge or the opinion, δόξα, the ghost of not being or the doctrines of Heraclitus, if not the group of the πολλοί, with the metaphors of deafness and blindness? For the fields of knowledge or not knowledge, for the choice of the ways, an even fast reflection on the relationship with Sappho's song or with the *corpus* of Pindar indicates the necessity to insert Parmenides' poem in the literary tradition which makes it possible. The *Priamel* has a long *Nachleben* and it often pervades the text where the author reveals the new conception he suggests: two or three foils for the common sense and a cap that offers the personal approach

(cf. RACE, 1982, p. 1-30). Sappho's song is a paradigm for the *incipit* of Isocrates' *Helen* (1-2): it is a paradigm because Sappho's song indicates the superiority of ἔργος and underlines the choice of Helen. The *Priamel* here emerges with emphatic force (cf. TULLI, 2008, p. 91-105). It refers to the masks of Antisthenes, of able eristics, of Plato: with the division among the fields of knowledge or not knowledge, soon the cap, an ἔγω δέ for the new type of rhetoric, which finds the purpose and the fertile origin in παιδεία and in politics. The *Priamel* marks the *incipit* of Isocrates' *Euagoras* (1-4), with the division for the honour to the deceased, among dances or charming sounds, gymnastic exercises, horse or boat race and the speech.²² On the basis of parallel structures, two or three foils for the common sense and a cap that offers the personal approach. Undoubtedly, the *Priamel* helps in enhancing the new conception that Parmenides' poem suggests: in a polar perspective, with the literary tradition. In the tale of the journey and in the complex panorama of the preserved fragments that critics arrange, in the articulation towards the truth, ἀλήθεια, the text indicates being. The division involves the darkness of not knowledge or the opinion, δόξα, the ghost of not being or the doctrines of Heraclitus, if not the group of the πολλοί, with the metaphors of deafness and blindness: only foils that Parmenides' taste for hoarding, so deeply rooted in the literary tradition, gathers to show the new conception he suggests, the cap, being, an inescapable hinge of thinking, νοεῖν, because it is an inescapable hinge of physics.

At the end, the refusal of not being reveals being in a polar perspective. The section on the truth, ἀλήθεια, indicates Dike as the guarantee or the necessity of the balanced argumentation: she protects against not being and takes the helm on being (B 8, 12-18 DK).

οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχὺς
 γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό· τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι
 οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,
 ἀλλ' ἔχει· ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν·
 ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,
 τὴν μὲν εἶν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀλήθης
 ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.

The image derives from Hesiod's fable, αἴνος, in the *Works* (vv. 213-285), of the sparrow and the hawk: on the throne of Zeus, the noble father, Dike guarantees, with the strength of Zeus, the ethical norm with which

the city should flourish. But soon the sequence indicates the choice of the ways.²³ The first one is the not being, which obscures the truth, ἀλήθεια, the second one suggests being. On the basis of the *Priamel*, a cap comes, which is not reconcilable with the death or the birth, which pervades the architecture of physics, and it is the comprehensive totality of being, far from oscillations or gaps, with an immobile heart.

Bibliographical references

- ALEXIOU, E. *Der Euagoras des Isokrates*. Berlin-New York: De Gruyter, 2010.
- ARRIGHETTI, G. *Esiado, Opere*. Torino: Einaudi-Gallimard, 1998.
- ARRIGHETTI, G. *Poesia, poetiche e storia nella riflessione dei Greci*. Pisa: Giardini, 2006.
- BORMANN, K. *Parmenides*. Hamburg: Meiner, 1971.
- BREMER, D. *Licht und Dunkel in der frühgriechischen Dichtung*. Bonn: Bouvier, 1976.
- BUNDY, E. L. *Studia Pindarica*. Berkeley/Los Angeles: University of California, 1986.
- BURKERT, W. Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras. *Phronesis*, Leiden, v. 14, p. 1-30, 1969.
- CALABI, F. Il sole e la sua luce. In: VEGETTI, M. (ed.). *Platone: La Repubblica*, V. Napoli: Bibliopolis, 2003, p. 327-354.
- CALOGERO, G. *Studi sull'Eleatismo*. Firenze: La Nuova Italia, 1977.²
- CERRI, G. *Parmenide: Poema sulla natura*. Milano: Rizzoli, 1999.
- CONDELLO, F. Nuovi studi parmenidei tra filologia e dialettologia. *Eikasmos*, Bologna, v. 27, p. 495-511, 2016.
- CORDERO, N. L. *By Being, It Is*. Las Vegas: Parmenides, 2004.
- COXON, A. H.; MCKIRAHAN, R. D. *The fragments of Parmenides*. Las Vegas-Zürich-Athens: Parmenides, 2009.
- CURD, P. *The legacy of Parmenides*. Princeton: Princeton University, 1998.
- DIELS, H. *Parmenides Lehrgedicht*. Sankt Augustin: Academia, 2001.²
- DORNSEIFF, F. *Pindars Stil*. Berlin: Weidmann, 1921.
- FERRARI, F. *Il migliore dei mondi impossibili*. Roma: Aracne, 2010.

- FRISK, H. Zur griechischen Wortkunde. *Eranos*, Leiden, v. 38, p. 36-46, 1941 (= *Kleine Schriften*, Göteborg: Institut of Classical Studies, 1966, p. 324-334).
- GAISER, K. *Il paragone della caverna*. Napoli: Bibliopolis, 1985.
- GEMELLI MARCIANO, M. L. Parmenide. In: ROSSETTI, L.; PULPITO, M. (ed.). *Parmenide: suoni, immagini, esperienza*. Sankt Augustin: Academia, 2013, p. 45-105.
- GIANNANTONI, G. Le due “vie” di Parmenide. *La Parola del Passato*, Napoli, v. 43, p. 207-221, 1988.
- HEITSCH, E. *Parmenides, Die Fragmente*. München-Zürich: Artemis, 1991.²
- KULLMANN, W. Zenon und die Lehre des Parmenides. *Hermes*, Stuttgart, v. 86, p. 157-172, 1958.
- LAPINI, W. *Testi frammentari e critica del testo*. Roma: Storia e Letteratura, 2013.
- LARDINOIS, A. Sappho’s Personal Poetry. In: FINGLASS, P. J.; KELLY, A. (ed.). *The Cambridge companion to Sappho*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, p. 163-174.
- MANSFELD, J. The rhetoric in the proem of Parmenides. In: BERTELLI, L.; DONINI, P. (ed.). *Filosofia, politica, retorica*. Milano: Angeli, 1994, p. 1-11.
- MILLER, M. Ambiguity and transport: reflections on the proem to Parmenides’ poem. *Oxford studies in Ancient Philosophy*, Oxford, v. 30, p. 1-47, 2006.
- MOST, G. W. Hesiod and the textualisation of personal temporality. In: ARRIGHETTI, G.; MONTANARI, F. (ed.). *La componente autobiografica nella poesia greca e latina fra realtà e artificio letterario*. Pisa: Giardini, 1993, p. 73-92.
- MOURELATOS, A. P. D. *The route of Parmenides*. Las Vegas: Parmenides, 2008.²
- NEHAMAS, A. On Parmenides’ three ways of inquiry. *Deucalion*, Paris, v. 33, p. 97-111, 1981.
- NEITZEL, H. *Homer-Rezeption bei Hesiod*. Bonn: Bouvier, 1975.
- O’BRIEN, D. Le poème de Parménide. In AUBENQUE, P. (ed.). *Études sur Parménide*. Paris: Vrin, 1987. t. I.
- PASSA, E. *Parmenide: tradizione del testo e questioni di lingua*. Roma: Quasar, 2009.
- PELLIKAAN-ENGEL, M. E. *Hesiod and Parmenides*. Amsterdam: Hakkert, 1978.²

- PFEIFFER, H. *Die Stellung des parmenideischen Lehrgedichtes in der epischen Tradition*. Bonn: Habelt, 1975.
- POPPER, K. R. *The world of Parmenides*. London: Routledge, 1998.
- PULPITO, M. Ta dokounta: oggetti reali di opinioni false. In: ROSSETTI, L.; MARCACCI, F. (ed.). *Parmenide scienziato?*. Sankt Augustin: Academia, 2008, p. 133-141.
- RACE, W. H. *The Classical Priamel from Homer to Boethius*. Leiden: Brill, 1982.
- REGALI, M. Usci, soglie e portinai: thyra nella commedia greca. *Lessico del Comico*, Milano, v. 1, p. 7-22, 2016.
- REINHARDT, K. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2012⁵.
- ROBBIANO, C. *Becoming being*. Sankt Augustin: Academia, 2006.
- ROSSETTI, L. *Un altro Parmenide*. I. Bologna: Diogene Multimedia, 2017.
- SANSONE, D. Heracles at the Y. *Journal of Hellenic Studies*, London, v. 124, p. 125-142, 2004.
- SASSI, M. M. Parmenide al bivio: per un'interpretazione del proemio. *La Parola del Passato*, Napoli, v. 43, p. 383-396, 1988.
- SNELL, B. *Die Entdeckung des Geistes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009⁹.
- STRAUSS CLAY, J. The Education of Perses: from “Mega Nepios” to “Dion Genos” and back. *Materiali e Discussioni*, Pisa, v. 31, p. 23-33, 1993.
- TARÁN, L. *Parmenides*. Princeton: Princeton University, 1965.
- TRABATTONI, F. *Parmenide, I, 31-32. Hyperboreus*, St. Petersburg-München, v. 4, p. 5-20, 1998.
- TSITSIBAKOU-VASALOS, E. Brightness and darkness in Pindar's Pythian 3: Aigla-Koronis-Arsinoë and her coming of age. In: CHRISTOPOULOS, M.; KARAKANTZA, E. D.; LEVANIIOUK, O. (ed.). *Light and darkness in Ancient Greek myth and religion*. Lenham: Lexington Books, 2010, p. 30-76.
- TULLI, M. Isocrate storico del pensiero: Antistene, Platone, gli eristi nell'Encomio di Elena. In: ROSSETTI, L.; STAVRU, A. (ed.). *Socratica 2005*. Bari: Levante, 2008, p. 91-105.
- TULLI, M. La coscienza di sé nell'epica: Omero, Esiodo, Parmenide. *Paideia*, Cesena, v. 74, p. 1231-1238, 2019.
- TULLI, M. Strategien der Erzählung und der Überzeugung des Adressaten

bei Parmenides. In: MÄNNLEIN-ROBERT, I.; ROTHER, W.; SCHORN, S.; TORNAU, C. (ed.). *Philosophus Orator: Rhetorische Strategien und Strukturen in Philosophischer Literatur*. Basel: Schwabe, 2016, p. 31-46.

VIEIRA, C. Heraclitus' Bow Composition. *Classical Quarterly*, Cambridge, n. s. v. 63, p. 473-490, 2013.

WIESNER, J. *Parmenides: der Beginn der Aletheia*. Berlin-New York: De Gruyter, 1996.

Notas

¹ Perhaps κατὰ πάντ' ἄστη hides a collation error on the Laurentian code, N (85, 19), which Coxon, Mckirahan (2009, p. 271-273) discovers, instead of κατὰ πάντ' ἄτη. But, with the theme of the journey for the *incipit*, which offers, embedded, the theme of the inquiry, the relationship of the text with Homer, with the *incipit* of the *Odyssey* (I, vv. 1-10), is clear: κατὰ πάντ' ἄστη has the strength of the most likely solution, because it derives from πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω. Cf. Lapini (2013, p. 37-86).

² Cf. Cerri (1999, p. 96-101). Sextus Empiricus finds the canon perhaps in Plato, according to Tarán (1965, p. 17-31), in the *Phaedrus* (246 a-d). Cf. Pellikaan-Engel (1978, ² p. 65-78).

³ Cf. Snell (2009, ⁹ p. 219-230). In Hesiod's analysis, the choice of the ways is the theoretical foundation for unfolding the result of the best social commitment. Cf. Arrighetti (1998, p. 376-401). In the section that Xenophon offers in the *Memorables* (II, 1, 21-34), the text of the *Horai*, according to Sansone (2004, p. 125-142), is evident in the style too.

⁴ According to Burkert (1969, p. 1-30), the conquest of knowledge is in darkness, because in darkness the mystery rite indicates it is possible: for example, with Orpheus (113 F B, 164 F B, 208-209 F B, 211 F B, 248 F B), not to mention the laminae of Vibo Valentia (474 F B) and Turi (487-490 F B). Cf. Gemelli Marciano (2013, p. 45-105). But what about εἰς φάος? And προλιποῦσαι? The result is not reconcilable with the text. Gaiser (1985, p. 22-23) discovers here the fertile origin of the plot on which Plato depends, in the *Republic* (514 a-518 b), for the relationship between the darkness of the cave and the ideal dimension. Cf. Calabi (2003, p. 327-354).

⁵ Regali (2016, p. 7-22) recalls the function of the threshold in the literary tradition during the Classical period. Cf. Sassi (1988, p. 383-396).

⁶ According to Bremer (1976, p. 353-362), it is possible to glimpse Dike already in the sun of the *Iliad* (III 275-287) or of the *Odyssey* (XII, vv. 319-323).

⁷ Cf. Tulli (2016, p. 31-46). From the *Spaltung* derives the epithet for the night in the *Theogony* (vv. 211-225), ἐρεβεννή, if not ὀλοή, or for the αἰδώς in the *Works* (vv. 317-319), οὐκ ἀγαθή. Cf. Arrighetti (2006, p. 57-70).

⁸ It is not the common πάτος; perhaps not of a recoverable etymology, the term recalls trampling. According to Glauco, in the *Iliad* (VI, vv. 200-205), it is the space that Bellerophon, devoured by torment, abandons, according to Poseidon, in the *Iliad* (XX, vv. 133-137), it refers to the areas of the melee in the army, and it is the space of man, in the *Odyssey* (IX, vv. 116-121), to distinguish, in a polar perspective, from the space of the goats in the forest. Frisk (1966, p. 324-334) denies the relationship with trampling. However, the result is not plausible. Cf. Kullmann (1958, p. 157-172).

⁹ Here it is not difficult to see the refusal of the plot that Homer offers, reconcilable with the false, for the purpose it has, κηληθμός; the refusal transpires in the quotation of famous words from the *Odyssey* (XIX 203-204), the comment on the false, ψεύδεα, by means of which the protagonist, the πολύμητις, disguised as Aethon, tricks Penelope. Cf. Neitzel (1975, p. 1-19). Here Parmenides' memory of the literary tradition reaches the peak. Cf. Tulli (2019, p. 1231-1238).

¹⁰ Cf. Trabattoni (1998, p. 5-20). From the study of the language comes the most likely solution, πάντα περ ἔοντα, that Passa (2009, p. 125-128) suggests. Cf. Condello (2016, p. 495-511).

¹¹ It is a long stretch which Popper (1998, p. 105-222) discovers full of great modernity. Cf. Rossetti (2017, p. 29-92).

¹² Miller (2006, p. 1-47) indicates the problem.

¹³ Does Parmenides' contact with the recipient arise here? Is the form mimetic or diegetic? However, even with the not recoverable gap between the masks, the relationship between ἐγώ and σύ, between ἐρέω and κόμισαι, is striking for its protreptic ambition. Cf. Mansfeld (1994, p. 1-11).

¹⁴ The sharp interpretation of Calogero (1977,² p. 1-67) digs in the plot of harsh words, with Reinhardt (2012⁵, p. 5-88), to perceive speculative nuclei of great charm.

¹⁵ Diels (2001², p. 34 and 68) suggests εἶργω, controversial, but often adopted, for the syntactic solution after the γάρ σ' and for the relationship with the great image that indicates the ways of inquiry, διζήσιος. The possible ἄρξει of Cordero (2004, p. 97-124), with γάρ τ' for the γάρ σ' that Simplicius offers, has being as a sphere. It is difficult to postulate γάρ σ' for γάρ σοι and perhaps ἄρξω, that suggests Nehamas (1981, p. 97-111) and finds support in the cogent interpretation of Curd (1998, p. 24-63), is to be rejected. Cf. O'Brien (1987, p. 216-226).

¹⁶ The function which the term *παλίντροπος* has, according to Bormann (1971, p. 70-90), is decisive: the truth, *ἀλήθεια*, shines and obscures Herclitus' doctrines. Vieira (2013, p. 473-490) indicates the roots of the famous reflection on *ἄρμονίη* in the literary tradition.

¹⁷ In *VII Nemean* (vv. 23-30) and in *VII Paeon* (b 1-20 M), the relationship between the truth, *ἀλήθεια*, and the light involves the inspiration of the Muses. Cf. Tsitsibakou-Vasalos (2010, p. 30-76).

¹⁸ Of course, the result that the habit indicates, on the basis of *αἴσθησις*, is often barren, mirrored by the style which articulates the sequence with oxymoric force: *ἄσκοπον ὄμμα*, the eye that does not see, or *ἠχίησσαν ἀκούην*, the ear that rumbles. Cf. Pfeiffer (1975, p. 16-51).

¹⁹ Ferrari (2010, p. 39-79) suggests a new organization of the preserved fragments, with *ἄσκοπον ὄμμα*, the eye that does not see, or *ἠχίησσαν ἀκούην*, the ear that rumbles, after the *incipit*, after the tale of the journey.

²⁰ It is not difficult to glimpse in the text, *πολύδηριν ἔλεγχον*, the image of the school of Elea, which advances *δι' ἐρωτήσεων*, as Plato confirms, in *Sophist* (216 a-218 b). Robbiano (2006, p. 89-120) indicates the relationship that the sequence has with the choice of the ways.

²¹ The sharp interpretation of Dornseiff (1921, p. 85-112) is crucial. Cf. Bundy (1986, p. 1-33).

²² At the peak by means of Isocrates' literary production. Cf. Alexiou (2010, p. 65-72).

²³ The relationship with Hesiod's analysis is lexical too: with the truth, *ἀλήθεια*, in subtle *variatio* with *ἐτήτυμον*, the term that for the proem of the *Works* (vv. 1-10) announces the *παιδεία* of Perse with protrectic force. Cf. Strauss Clay (1993, p. 23-33).

FÍNTIS E A MODERAÇÃO FEMININA*

Carolina Araújo**

Para Maria das Graças de Moraes Augusto
μηδὲν γάρ τι οἴου με περὶ ἀνδρῶν εἰρηκέναι
μᾶλλον ἢ εἶρηκα ἢ περὶ γυναικῶν

Resumo: *Este artigo analisa os argumentos de Sobre a moderação feminina, atribuído à pitagórica Fintis e transmitido por Estobeu, oferecendo também a sua primeira tradução para o português. Conclui-se que o texto foi transmitido na íntegra e que constitui um dos primeiros manuais supérstites de conduta feminina escritos por filósofos tendo como público-alvo mulheres aristocráticas. Embora sua tese dependa da questionável premissa da virtude complementar, a sua relevante contribuição à filosofia moral consiste no escrutínio da complexa virtude da moderação em cinco diferentes sentidos.*

Palavras-chave: *Fintis; Pseudepígrafe pitagórica; filósofas antigas; virtude feminina; moderação.*

PHINTYS AND THE FEMALE MODERATION

Abstract: *This article analyzes the arguments of On the female moderation, attributed to the Pythagorean Phintys and transmitted by Stobaeus, also offering its first translation into Portuguese. It concludes that the text was transmitted in its entirety, and that it constitutes one of the first extant manuals of female conduct written by philosophers targeting a public of aristocratic women. Although its thesis depends on the questionable premise of complementary virtue, its relevant contribution to moral philosophy consists in scrutinizing the complex virtue of moderation in five different senses.*

* Recebido em: 16/06/2022 e aprovado em: 09/08/2022.

** Professora titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, pesquisadora do CNPq (Projeto: Dynamis em Platão, parte III: ontologia) e Cientista do Nosso Estado Faperj (Projeto: Filósofas Antigas para Filósofas Brasileiras). Email: correio.carolina.araujo@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6144-8077>.

Key-words: *Phintys; Pythagorean Pseudepigraph; Ancient women philosophers; female virtue; moderation.*

1. Introdução

Dois fragmentos nos chegaram do tratado *Sobre a moderação feminina* (Περὶ γυναικὸς σωφροσύνας) atribuído a Fíntis, ambos transmitidos por Estobeu no quarto volume de sua Antologia (*Florilegium*, 4.23.61, 61a).¹ Fíntis é um nome feminino e nada mais se sabe sobre ela a não ser por duas notas de Estobeu: (i) que é Pitagórica;² e (ii) que é filha de Calícrates. Estobeu nos transmite quatro fragmentos de um tratado intitulado *Sobre a felicidade doméstica* (4.22.101; 4.28.16-18), atribuído ao pitagórico Calicrátidas, do qual também nada sabemos, senão pela indicação de Estobeu de que era um Pitagórico da Lacedemônia (4.26.16.19-20).³ Por outro lado, Jâmblico, em seu catálogo de pitagóricos, menciona uma Fíltis, filha de Theáfrios de Crotona (JÂMBLICO. *Vida de Pitágoras*, 267), e Fíltis nada mais é do que a forma jônica do nome dórico Fíntis (cf. MACRIS, 2012a, p. 577). As duas informações contraditórias e equipolentes sobre o patronímico de Fíntis nos fazem suspender o juízo sobre sua cidade.

Sem a identificação local, situar o tratado de Fíntis cronologicamente torna-se ainda mais difícil. É o dialeto dórico que nos auxilia nesse ponto. Embora falado no sudeste do Peloponeso e no sul da Magna Grécia, o uso do dórico em prosa associa-se a tratados de cunho científico posteriores ao século IV A.E.C. vinculados à influência de Filolau de Crotona (cuja datação é disputada) e Arquitas de Tarento, que é o grande expoente dessa literatura (cf. BURNET, 1930, p. 282-283). É assim que o tratado de Fíntis se insere no que hoje chamamos de Pseudepígrafe pitagórica, um grupo de textos que ou foram atribuídos a autores pitagóricos ou compartilham temas identificados nesse grupo, como os conceitos de *harmonía*, *kósmos* e modo de vida filosófico.

Wilhelm analisou o grupo de textos da pseudepígrafe pitagórica que, como o de Fíntis, ocupa-se da administração do lar, e concluiu por sua datação no século II E.C., na era de Adriano (WILHELM, 1915, p. 163-164). O ponto de partida de Wilhelm é a clássica tese de Zeller (1868, p. 83-84) sobre o renascimento do pitagorismo nos séculos I-II E.C, que teria motivado a produção de textos falsos atribuídos a filósofos pitagóricos antigos

com o propósito de justificar algumas doutrinas. Mas a tese de Wilhelm não se restringe a esse ponto. Seu argumento se baseia, por um lado, no que lhe parece evidência de doutrina estoica, sobretudo no que tange a questões relativas ao lar e à filosofia, que ele associa às diatribes III e IV de Musônio Rufo (WILHELM, 1915, p. 222, para as diatribes, cf. AGGIO, 2018). Por outro lado, ele vê evidência de datação pós-clássica no uso de certos termos (cf. WILHELM, 1915, p. 221-222).

Todas as suposições de Wilhelm foram postas em questão por Thesleff (1961, p. 58). Ele critica a tese de Zeller sobre a datação tardia de um grupo de tratados, com base na falta de evidência de um renascimento do pitagorismo, uma vez que estão ausentes desse grupo referências ao próprio Pitágoras, ao misticismo, à iniciação, aos mistérios e ao esoterismo. Thesleff também rejeita a influência estoica e cínica nesses tratados, enfatizando, ao contrário, uma unidade temática (THESLEFF, 1961, p. 72-73), que reflete doutrinas típicas da Academia nos séculos VI e III A.E.C. (THESLEFF, 1961, p. 101, cf. também FRANK, 1923, p. 118 ss.). Finalmente ele contesta que o vocabulário seja de fato tardio (THESLEFF, 1965, p. 91-92), concluindo que se trata de textos que formariam manuais de doutrina pitagórica no século III A.E.C. (THESLEFF, 1961, p. 111).

Burkert, cuja obra defende a matriz platônica dos textos pitagóricos em geral (cf. BURKERT 1960, 1961, 1962, 1972), não aceita a proposta de Thesleff e sustenta que a pseudépigrafe pitagórica foi, de fato, forjada ao longo de um período que se estende de 150 A.E.C. até o Imperial tardio, tendo como público-alvo a cena intelectual romana (BURKERT, 1972, p. 41). Ele sugere o círculo de Júlia Domna como um alvo plausível (BURKERT, 1972, p. 54). Essa última indicação é particularmente interessante no caso de um tratado como o de Fíntis, que, como tentarei mostrar, apresenta-se como um manual de conduta para mulheres aristocráticas atribuído a uma mulher que reivindica para si a prática filosófica.

Estobeu é fonte de boa parte da pseudépigrafe pitagórica. Sua obra, que contém uma coleção de citações que ele reúne com vistas à educação de seu filho,⁴ divide-se em duas partes: uma mais propriamente filosófica, as *Eclogae physicae et ethicae*, e outra que tem como tema padrões comportamentos, máximas de sabedoria e virtude prática, o *Florilegium*. É nesta última que encontramos o texto de Fíntis, mais especificamente no capítulo 23, que tem como título “Preceitos Matrimoniais” (γάμικα παραγγέλματα). Ali abundam citações de Eurípides e Plutarco, havendo também alguns

apogemas de Teano. Em geral, nota-se a reiterada ênfase na importância da excelência das mulheres na administração do lar. Nesse contexto, o *Sobre a Moderação Feminina* e também o *Sobre a Harmonia Feminina* de Perictione⁵ destacam-se como os mais antigos tratados de conduta feminina de autoria de mulheres escritos em grego. Dado que o texto não está disponível em português, pareceu-me importante, antes de qualquer coisa, apresentar a tradução que segue.⁶

2. Fragmento 1 (ESTOBEU. *Antologia*, 4.23.61)

De Fíntis filha de Calícrates, Pitagórica,
extraído de *Sobre a moderação feminina*.

É preciso que [a mulher] seja boa como um todo e ordenada; sem a
virtude jamais se chega a ser assim. A virtude peculiar

5 a cada um torna digno o seu receptor.

A virtude dos olhos [assim torna] os olhos, a da audição
a audição, a do cavalo o cavalo e a do homem

o homem. Assim, portanto, também a da mulher a mulher. A virtude
da mulher é sobretudo a moderação, pois é por meio dela que

10 ela pode honrar e amar o seu próprio marido. Talvez muitos

julguem que filosofar não é apropriado a uma mulher,

assim como não o é cavalgar ou proferir discursos públicos. De
[minha parte,

considero que há certas coisas peculiares ao homem, outras à mulher,
outras comuns ao homem e à mulher, outras mais ao homem que
[à mulher

15 e outras mais à mulher do que ao homem. É peculiar ao homem

o comando na guerra, a política e os discursos públicos; peculiar
à mulher é zelar pelo lar, permanecer em casa, acatar as ordens

e cuidar do marido. Digo que são comuns a coragem,
a justiça e a prudência, pois é evidente que o homem

20 e a mulher têm tanto virtudes do corpo quanto

da alma. Tal como a saúde do corpo é proveitosa a ambos,

assim também a saúde da alma. As virtudes do corpo são

a saúde, a força, a boa percepção e a beleza. Dessas, algumas

são mais próprias ao exercício e à posse masculinos, outras mais aos
[femininos.

- 25 Ser o mais corajoso e a prudência são mais próprios ao homem,
[tanto
devido à disposição do corpo, quanto devido à capacidade da alma;
já a moderação é mais própria à mulher. Por isso é preciso saber
quem é aquela educada na moderação, e de quantas e de quais de suas
[atitudes
o bem advém à mulher. Digo que elas são cinco.
- 30 Em primeiro lugar ele vem da devoção e da reverência
ao leito conjugal. Em segundo, da ordenação do que envolve o
[corpo. Em
terceiro, do que diz respeito a sair de sua própria casa. Em quarto,
de não se engajar em orgias e celebrações a Cibele.
Em quinto, de ser dedicada e comedida
- 35 nos sacrifícios à divindade. Dessas, a maior e mais cogente
causa da moderação é ser incorruptível quanto ao leito conjugal
e não se deitar com outro homem. Em primeiro lugar porque
tal transgressora comete injustiça contra os deuses da geração,
[provendo
à casa e à família membros que não são legítimos, mas bastardos.
- 40 Ela também comete injustiça contra os deuses naturais, uma vez
[que jurou
diante de seus pais e parentes que se reuniria em vida comum
e geraria prole segundo os costumes. Comete injustiça também
contra seus pais, ao não permanecer com aqueles que lhe foram
apontados. Além de tudo isso, ela comete falta superior
- 45 à dos que são sentenciados à morte devido ao grau extremo
do ato injusto; é ilegal e imperdoável
cometer crimes e abusos por prazer. Todo abuso culmina em
destruição.

3. Virtude feminina

O fragmento um de Fíntis começa com o notório argumento da virtude peculiar, o que o relaciona com passagens de Platão (*República*, 352d-354a) e Aristóteles (*Ética Nicomaqueia*, 1106a15-21). Que a virtude seja a culminância do ser próprio de algo, o que é para algo ser bom, faz com que ela seja sempre relativa ao seu “receptor”. Por outro lado, Fíntis ressalta que ser bom é ser bom como um todo (τὸ μὲν ὅλον ἀγαθὸν), e isso

equivale a ser ordenado (κοσμίαν). Se a tese da virtude peculiar identifica o bem segundo espécies de ser, a *epagoge* apresentada em sua justificativa infere que a virtude da mulher é diferente da do homem, ou seja, que a diferença de sexo é uma diferença de essência. Isso distancia Fíntis de posições socráticas (cf. XENOFONTE, *Econômico*, 7, 14-15) e platônicas (cf. PLATÃO, *Mênon*, 73b; *República*, 452e-456b), e a aproxima de uma posição aristotélica (cf. ARISTÓTELES. *Política*, 1260a20-24; 1277b17-23).

Determinada a diferença entre as virtudes do homem e da mulher, Fíntis introduz sua justificativa: a virtude da mulher é a moderação porque é por meio dela que pode honrar e amar o marido. Causa surpresa que, de uma primeira tese sobre a virtude como o bem do todo, extraia-se uma conclusão de que a virtude da mulher tem seu fim no marido. Pretendo argumentar, todavia, que o que se segue defende a tese da complementaridade da virtude, ou seja, sendo o sexo uma diferença essencial, é do modo como as diferentes atitudes se complementam que a virtude surge.

Antes de entrar nesse argumento, é preciso mencionar que ele é introduzido por uma sentença que fica suspensa no ar: “Talvez muitos julguem que filosofar (φιλοσοφέν) não é apropriado a uma mulher”. A referência à posição dos muitos contrasta com a sua tomada de posição na sentença seguinte – “de minha parte” –, porém, pelo menos nos fragmentos supérites, Fíntis nunca retorna ao tema da filosofia das mulheres. A leitura mais caridosa, a meu ver, seria a de que a sentença pretende defender a sua qualificação como enunciadora da tese sobre a virtude feminina, e não, como é usual nesse debate, discutir se as mulheres são ou não “receptoras” da filosofia.⁷ Se estiver certa, não há que procurar um argumento de Fíntis sobre a adequação feminina à filosofia, esse é um dado do qual ela parte como enunciadora de seu discurso. Praticando a filosofia, ela apresenta a si mesma como um argumento performático contra seus objetores (cf. BADER, 1872, p. 429, POMEROY, 2013, p. 44).

Voltando ao argumento principal, o primeiro passo é classificar as atividades/virtudes de acordo com sua peculiaridade em relação ao sexo. São cinco categorias: (i) o que é peculiar ao homem, que tem como exemplos cavalgar, fazer discursos públicos (δαμαγορέν), o comando na guerra (τὸ στραταγέν) e a política (πολιτεύεσθαι); (ii) o que é peculiar à mulher, por exemplo, zelar pelo lar (τὸ οἰκουρέν), permanecer em casa, acatar as ordens e cuidar do marido; (iii) o que é comum ao homem e à mulher, que é uma categoria na qual apenas a justiça (como a saúde da alma) e as virtudes

do corpo (a saúde, a força, a boa percepção e a beleza) parecem se encaixar (a prudência e a coragem, primeiramente mencionadas nas linhas 18 e 19, serão realocadas na categoria iv na linha 25); (iv) o que, apesar de comum, é mais apropriado ao homem do que à mulher, como a coragem (ἀνδρεία) e a prudência (φρόνασις); e (v) o que, apesar de comum, é mais apropriado à mulher do que ao homem, a moderação (σωφροσύνα).

4. A moderação

Σωφροσύνα (em ático σωφροσύνη), moderação, temperança, autocontrole, autodisciplina, é uma virtude que desde a época arcaica se define por antítese a certa atitude oposta, que pode ser identificada com características tão distintas quanto a coragem, a nobreza, o princípio ativo ou a grandeza de alma (cf. NORTH, 1966, p. ix). Porque o conteúdo da moderação depende de sua contraparte, ele varia segundo relações de autoridade como gênero, classe social e idade (RADAMAKER, 2005, p. 251 ss.), ou seja, é uma virtude do agente em posição de restrição. Em geral, a moderação descreve a excelência de observar seus limites, de não ousar ou cometer excessos, impondo a si próprio um padrão, seja ele uma meta pessoal ou a obediência a papéis sociais predeterminados. Essa forma de sobriedade é conectada ao uso íntegro do pensamento pela “etimologia” de σωφροσύνη como φρόνησιν σώζειν, “preservar a sensatez” (cf. NORTH, 1966, p. 3, RADEMAKER, 2005, p. 252-253), e é essa relação da moderação com a abstenção prudente da ação que se torna um poderoso clichê de técnicas de persuasão (cf. RADEMAKER, 2005, p. 254).

Desde a idade arcaica o sentido de σωφροσύνη como comedimento foi associado à virtude feminina entendida como fidelidade conjugal (cf. SIMÔNIDES. 7, 108-10 Diehl, Epicarmo, fragmento 286 Kaibel), virgindade das solteiras (cf. ÉSQUILO. *Suplicantes*, v. 1013) ou simplesmente como posição de obediência em relação a outros membros da família (cf. ÉSQUILO. *Persas*, vv. 1012-1013). Ainda na lógica da polaridade, essa virtude se descreve por oposição à tentação e ao desejo provocados pelas mulheres, que podem levar a família à ruína. É nesse sentido que intervéem a retórica da complementaridade da virtude: à medida que as mulheres exercem sua moderação, elas contribuem para a moderação dos homens, entendida como o controle sobre os prazeres e desejos. É por isso que Fíntis pode declarar que é por meio da moderação que uma mulher realiza a sua virtude peculiar de amar e honrar o marido.

Fíntis indica que a moderação feminina se expressa segundo cinco atitudes: a) a reverência ao leito conjugal; b) a ordenação do corpo; c) a saída de casa; d) as orgias; e) os sacrifícios aos deuses. Esse programa argumentativo é precioso porque ele apresenta diferentes noções antitéticas da moderação, descrevendo a rede semântica do termo e a sua função em uma retórica que evoca a virtude da restrição e da abstenção como virtude complementar. Uma vez que o argumento das cinco atitudes começa no primeiro e termina no segundo fragmento, analiso-o conjuntamente após a tradução.

5. Fragmento 2 (Estobeu. *Antologia*. 4.23.61a.1-40)

Na mesma obra

Também é preciso considerar que remédio algum há de se encontrar capaz de expiar tal falta, permitindo-lhe ingressar em templos e altares divinos sendo pia e amada pelos [deuses.

- 5 Pois diante de tamanha injustiça até os gênios perdem a misericórdia. Afinal, a mais nobre ordenação e a glória primeira de uma mulher livre é dar prova de sua moderação para com marido por meio de sua prole, quando eles trazem a marca da semelhança do pai que os semeou.
- 10 Que essa seja [a atitude] atinente ao leito conjugal. Já a ordenação em relação ao corpo parece-me ser a seguinte: é preciso usar roupas brancas, simples e discretas. Isso ocorrerá se não cobrir seu corpo com tecidos transparentes, extravagantes ou de seda, mas apenas com os recatados
- 15 e brancos. Assim ela há de manter a ordenação, evitando o luxo e o embelezamento, e não se transformará em alvo da vil inveja das demais. Já sobre o ouro e as esmeraldas, ela simplesmente não deve portá-los, pois manifestam opulência e soberba face às mulheres do povo. À cidade
- 20 é preciso bons costumes para que seja ordenada como um todo de [maneira íntegra, com empatia e concordância, de modo que é preciso afastar da cidade pessoas do povo com tais práticas. Ela há de brilhar, não com cores que sejam importadas ou alheias, mas com as de seu próprio corpo, oriundas da limpeza

25 com água, e assim ordenar-se sobretudo pelo pudor.

Destarte ela honrará aquele com quem compartilha a vida, além de [tornar-se ela mesma honrada.

Ademais, as mulheres haverão de sair de casa para sacrifícios públicos ao deus fundador da cidade

30 em seu nome, no de seu marido e no do lar como um todo.

Além disso, não devem sair de casa quando se faz escuro ou à noite, mas sim quando o mercado, cheio, torna seu trajeto visível, e para [assistir

a um espetáculo ou fazer compras para o lar sob a guia de uma criada, [ou no máximo duas.

Ela há de oferecer sacrifícios e preces aos deuses à medida de seus 35 recursos, e evitar orgias e celebrações a Cibele em seu lar.

Pois o costume comum da cidade impede que as mulheres as pratiquem, dentre outras razões porque tais rituais levam à embriaguez e ao êxtase da alma. A senhora da casa, aquela que comanda o lar deve ser moderada

40 e impassível a tudo isso.

6. As regras da moderação feminina

Como anteriormente indicado, o fragmento dois segue continuamente o programa de análise das cinco atitudes anunciado e iniciado no fragmento um. Isso é evidência de que os fragmentos estavam dispostos em sequência no texto original, podendo também indicar que todo o conteúdo do texto nos foi transmitido, já que o programa anunciado é cumprido ao final do texto e não se alude a nenhum ponto – a não ser a controversa menção à prática filosófica de mulheres – que não receba o devido tratamento. Nesse programa, entendemos em detalhes o campo semântico da moderação quando aplicada à virtude feminina, em particular com referência às atitudes que funcionam como sua antítese. Passo agora a essa análise.

6.1. A reverência ao leito conjugal

A primeira, maior e mais cogente causa da moderação é ser incorruptível quanto ao leito conjugal, ou seja, não cometer adultério. Qualificado como marca da injustiça, o adultério resulta em diferentes tipos de crime. A mulher que gera filhos ilegítimos infringe as normas vigiadas pelos deuses que prote-

gem a casa, uma vez que infiltra bastardos na própria família. Por outro lado, comete perjúrio contra os deuses da natureza, uma vez que, ao se casar, jurou gerar filhos segundo os costumes. Comete também uma injustiça contra os pais, por não obedecer à sua resolução sobre o casamento. O adultério é um crime maior do que os crimes constitucionais, a que se aplicam a pena de morte, por ser ele uma violação do princípio básico dos costumes que, diferentemente dos crimes constitucionais, tem o prazer como única motivação. Não há forma de purificação ou expiação do adultério, de modo que a adúltera deve ser alijada dos rituais, que, como veremos, consistem em ocasião singular de exposição pública das mulheres. A moderação expressa na geração de filhos legítimos do *pater familias* é a condição mesma da liberdade (ἐλευθερία) de uma mulher. A reprodução segundo os costumes é a forma da sua participação política, e o fracasso nessa função aniquila a virtude básica que as mulheres têm em comum com os homens, a justiça.⁸

Nessa primeira regra de conduta, vemos a moderação opor-se ao abuso (ὑβρίζεν) motivado pelo prazer (ἀδονᾶς). Ela funciona como virtude complementar ao controle dos prazeres masculinos, garantindo a base dos costumes familiares centrados na monogamia feminina e na linhagem patriarcal.

6.2. A ordenação do corpo

As atitudes sobre a ordenação (κόσμος) do corpo não parecem seguir as teses sobre a virtude do corpo, que incluem a saúde, a força e a boa percepção. Se elas ainda assim promovem a beleza (κάλλος), o fazem apenas sob o princípio do pudor (αἰσχύνα), que impõe evitar o embelezamento (καλλωπισμός). Aqui a moderação é a virtude que tem o luxo (τρουφά) como antítese. Trata-se de atitudes como evitar roupas com cor, transparência e texturas refinadas, bem como o ouro, as esmeraldas, a maquiagem e os cosméticos: sua beleza deve emergir da limpeza com água.⁹

A justificativa para a moderação por oposição ao luxo é política: tais trajes despertam a inveja (ζᾶλον) das mulheres de classes populares, e uma cidade íntegra e ordenada deve evitar tal atitude do povo. O par luxo/inveja impede a empatia e a concordância (συμπαθέα τε καὶ ὁμοίονομον) entre os cidadãos, componentes centrais para a prosperidade da cidade. Tal norma contra o luxo evidencia que o público-alvo desse tratado são mulheres aristocráticas, cuja função está não somente em preservar a família, mas também, devido à influência de que desfrutam, preservar certos costumes na cidade.

6.3. Sair de casa

A moderação feminina ocupa o espaço doméstico – a virtude peculiar à mulher é permanecer em casa (ἔνδον μένειν) – por oposição à atividade pública dos homens (compare com EURÍPIDES. *Troianas*, vv. 476-477). Nesse sentido, a moderação consiste na observância dos limites próprios e na aceitação da posição de restrição. Sair de casa deve ser exceção restrita a tarefas específicas: sacrifícios públicos, que atestam o compromisso da família com o bem da cidade; espetáculos, ocasiões de expressão de seu papel cívico; e compras no mercado, sempre sob o escrutínio de servas, que correspondem à outra parte de sua virtude que é cuidar do lar. A exibição pública de uma mulher deve, portanto, ser signo de sua atividade peculiar, que se restringe à família e ao lar.

6.4. Os sacrifícios

O fragmento dois inverte a ordem do rol anunciado no fragmento um, tratando a atitude com relação aos sacrifícios como o quarto, em vez do quinto item da série. A proposta é que, como uma das ocasiões de expressão pública de sua virtude, os sacrifícios aos deuses feitos por uma mulher devem expressar moderação. Isso significa que devem corresponder à sua importância política e econômica. Não há que fazer sacrifícios suntuosos se isso ultrapassa seus recursos. Por outro lado, implicitamente, não há que fazer sacrifícios míseros se seus recursos são abundantes.

Aqui a moderação aparece como um meio-termo entre duas antíteses: a prodigalidade e a avareza. Esse ponto intermédio se expressa como um comedimento (μετρίαν) que não se desvencilha de um engajamento pessoal expresso pela dedicação (εὐλαβέα). Tal regra de proporcionalidade é descrita como fazer sacrifícios à medida de seus recursos (κατὰν δύναμιν).

6.5. Orgias

Orgias são celebrações em honra à deusa mãe, Cibele, que integram os cultos religiosos gregos desde o período arcaico (cf. *Hino Homérico à Deusa Mãe*; PÍNDARO. *Ditirambo 2*; ESTESÍCORO. *Fragmento 59*). Ao reivindicar que a moderação é incompatível com tais cultos, Fíntis, por um lado, toma uma posição crítica diante das tradições religiosas concernentes a mulheres. Por outro lado, no entanto, ela defende uma compreensão

bastante tradicional de moderação, que a identifica com a autodisciplina e o bom funcionamento do pensamento. Em questão está a circunstância de embriaguez, de perda do controle de si, a violência exacerbada e a atividade sexual irrestrita,¹⁰ que são intrínsecas ao culto da Deusa Mãe.

7. Situando Fíntis

Os olhos contemporâneos, persuadidos de que a virtude deve ser peculiar à espécie humana, e não a cada sexo – ou, ainda, persuadidos de que a virtude não é complementar, devendo ter os indivíduos como fim –, destacam em Fíntis um traço conservador. Essa conclusão se justifica sobretudo pelo contraste com as posições de Sócrates, Platão e Musônio Rufo já indicadas. Isso configurou duas linhas influentes de interpretação. A primeira defende a autoria feminina do tratado e vê em Fíntis uma atitude pragmática diante de circunstâncias sociais intransponíveis (WAITHE 1987, p. 34). A segunda sugere que Fíntis nada mais é do que um pseudônimo feminino usado por um defensor do sistema patriarcal do sexo masculino em um manual sobre a conduta adequada das mulheres (cf. DUTSCH, 2020, p. 49).

É certo que Fíntis evoca os costumes como base de sua concepção de família e do papel da mulher dentro dela, mas isso não é razão para supor sua posição como defensora de um *status quo*, e muito menos para confundir a retórica da moderação com um certo pragmatismo. Quanto a esse ponto é interessante a sugestão de Bader (1872, p. 430) de que tais preceitos sugeridos pelos filósofos foram pouco seguidos na Grécia histórica. Por essa mesma razão, não há aqui motivo suficiente para duvidar da autoria do tratado (cf. SWAIN, 2013, p. 288). A meu ver, uma versão muito mais interessante do texto emerge quando concedemos que se trata de uma autora que reivindica a filosofia para si e que propõe um quadro de análise conceitual da noção de moderação. Que ela esteja errada sobre sua premissa da virtude complementar não faz senão situá-la no rol dos filósofos que cometeram erros teóricos, ou seja, todos eles. Isso não altera o valor da contribuição de sua análise da moderação como um conceito complexo.

8. Conclusão

Tentei mostrar, através de uma tradução para o português do *Sobre a Moderação Feminina* e da análise dos argumentos de Fíntis, Pitagórica, que

este se trata de um texto completo, escrito por uma mulher que se declara praticante da filosofia e dirigido a mulheres aristocráticas. Indiquei que suas conclusões dependem de uma questionável tese da virtude complementar, mas, por outro lado, mostrei que a sua relevância consiste em uma análise da moderação como uma virtude complexa, definida por diferentes antíteses. É essa a principal contribuição de Fíntis para a filosofia moral.

Referências bibliográficas

- AGGIO, Juliana. O “feminismo” de Musônio Rufo. *Ethic@*, Florianópolis, v. 17, n. 2, p. 179-204, 2018.
- ARAÚJO, Carolina. *Perictione de Atenas*: questões de método a Mary Ellen Waithe, no prelo.
- AUDRING, Gert; BRODERSEN, Kai. *Oikonomika*: Quellen zur Wirtschaftstheorie der griechischen Antike. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.
- BADER, Clarisse. *La femme grecque: étude de la vie antique: la femme dans les temps historiques*. Paris: Didier, 1872.
- BURKERT, Walter. Platon oder Pythagoras: Zum Ursprung des Wortes “Philosophie”. *Hermes*, Stuttgart, v. 88, n. 2, p. 159-177, 1960. (Traduzido para o português em BURKERT, Walter. Platão ou Pitágoras: sobre a origem do termo “Filosofia”. Trad. Carolina Araújo. *Kléos*, Rio de Janeiro, v. 18, p. 109-138, 2014).
- BURKERT, Walter. Hellenistische Pseudopythagorica. *Philologus*, Berlin, v. 105, n. 1/2, p. 16-43, 226-246, 1961.
- BURKERT, Walter. *Weisheit und Wissenschaft*: Studien zur Pythagoras, Philolaos und Platon. Nürnberg: Hans Carl, 1962.
- BURKERT, Walter. Zur geistesgeschichtlichen Einordnung einiger Pseudopythagorica. In: VON FRITZ, Kurt; SYME, Ronald (eds.). *Pseudepigrapha 1*. Pseudopythagorica — Lettres de Platon, Littérature Pseudépigraphique Juive. Genève: Fondation Hardt, 1972, p. 23-55.
- BURKERT, Walter. *Greek religion*. Trad. John Raffan. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- BURNET, John. *Early Greek Philosophers*. 4. ed. Londres: A & C Black, 1930.
- DUTSCH, Dorothea M. *Pythagorean women philosophers: between belief and suspicious*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

- FRANK, Erich. *Plato und die sogenannten Pythagoreer*: Ein Kapitel aus der Geschichte des griechischen Geistes. Halle: Max Niemeyer, 1923.
- GUTHRIE, Kenneth Sylvan. *The Pythagorean sourcebook and library*. Grand Rapids: Phanes, 1987.
- HORKY, Phillip. *Pythagorean Philosophy: 250BCE-200CE*. Cambridge: Cambridge University Press, no prelo.
- IOANNIS STOBAEI. *Florilegium*. Edição de Thomas Gaisford. Oxford: Oxford University Press, 1850. v. III. IOANNIS STOBAEI. *Florilegium*. Edição de A. Meineke. Leipzig: Teubner, 1956. v. III.
- IOANNIS STOBAEI. *Anthologii libri quarti partem priorem*. Edição de Otto Hense. Berlin: Weidmann, 1909.
- LEFKOWITZ, Mary; FANT, Maureen. *Women's life in Greece and Rome*. 4. ed. Londres: Bloomsbury, 2006.
- MACRIS, Constantinos. Philtys de Crotona. In: GOULET, Richard (ed.). *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Paris: CNRS Éditions, 2012a., p. 577-588. v. 5a.
- MACRIS, Constantinos. "Phintys". In: GOULET, Richard (ed.). *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Paris: CNRS Éditions, 2012b, p. 580-582. v. 5a.
- MEUNIER, Mario. *Femmes pythagoriciennes*. Fragments de lettres de Théano, Périctioné, Phintys, Mélissa et Myia. Paris: L'Artisan du livre, 1932.
- MULLACH, F. W. A. *Fragmenta philosophorum Graecorum*. Paris: Ambrosio Firmin Didot, 1867. v. 2.
- NAILS, Debra. The Pythagorean women philosophers: ethics of the household. In: BOUDOURIS, K. J. (ed.). *Ionian Philosophy*. Athens: International Center for Greek Philosophy and Culture, 1989, p. 291-297.
- NORTH, Helen. *Sophrosyne: self-knowledge and self-restraint in Greek Literature*. Ithaca: Cornell University Press, 1966.
- PLANT, Ian Michael. *Women writers of Ancient Greece and Rome: an anthology*. Norman: University of Oklahoma Press, 2004.
- POMEROY, Sarah. *Pythagorean women: their history and writings*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2013.
- RADAMAKER, Adriaan. *Sophrosyne and the rhetoric of self-restraint*. Leiden: Brill, 2005.
- SAWIN, Simon. *Economy, family and society from Rome to Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

THESLEFF, Holger. *Introduction to the Pythagorean texts of the Hellenistic Period*. Åbo: Åbo Akademi, 1961. THESLEFF, Holger. *The Pythagorean texts of the Hellenistic Period collected and edited*. Åbo: Åbo Akademi, 1965.

WAITHE, Mary Ellen. *A history of women philosophers: Ancient women philosophers, 600 B.C.–500 A.D.* Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987. v. 1.

WILHELM, Friedrich. Die Oeconomica der Neupythagoreer Bryson, Kallikratidas, Periktione, Phintys. *Rheinische Museum*, Bad Orb, v. 70, p. 161-223, 1915.

ZELLER, Eduard. *Die Philosophie der Griechen in Ihrer geschichtlichen Entwicklung*. 2. ed. Leipzig: Resiland, 1868. v. 3, 2.

Notas

¹ Há dificuldades em relação à unidade dos quatro livros de Estobeu. Não é certo se o material que nos chegou corresponde de fato aos dois últimos livros, ou a apenas um deles, tendo o último sido perdido. O texto de Estobeu, fortemente emendado, é por si só um desafio. Limites de espaço me impedem de me ocupar desses problemas textuais, razão pela qual me restrinjo aqui a seguir a edição de HENSE, 1909, cuja numeração utilizo, uma vez que ela segue sendo o padrão de referência.

² O tratado *Sobre a Harmonia* (438b23-27), de Aristeu, apresenta uma importante distinção terminológica entre Πυθαγορικοί, pitagóricos contemporâneos a Pitágoras; Πυθαγόρειοι, pitagóricos posteriores; Πυθαγορίσται, associados externos ao pitagorismo (Cf. THESLEFF, 1961, p. 77). Segundo essa classificação, Fíntis seria uma pitagórica posterior.

³ O nome poderia designar um navarco espartano (cf. CÍCERO. *De Offici*, 1, 84; PLUTARCO. *Apótegmata Espartanos*, 222b; WAITHE, 1987, p. 71), mas essa é uma hipótese frágil, Cf. Macris (2012b, p. 581).

⁴ O propósito da compilação é indicado na carta anexada à nota da *Bibliotheca* de Fócio (século IX E.C.) que acompanha os manuscritos.

⁵ Sobre razões para disputar a atribuição da autoria de *Sobre a harmonia feminina* a Perictione, cf. Araújo, no prelo.

⁶ Diferentes edições do texto de Fíntis são encontradas nas edições clássicas de Estobeu: Gaisford (1850, p. 71-74); Meineke (1856, p. 63-65) e Hense (1909, p. 588-593). Edições dos fragmentos em separado são as de Mullach (1867, II, p. 36-37) e de Thesleff (1965, p. 151-154). Até onde pude pesquisar, ele foi traduzido para

o inglês por Lynn Harper (em WAITHE, 1987, p. 26-28, 30-31), Guthrie (1987, p. 263-264), Plant (2004, p. 84-86), Lefkowitz & Fant (2006, p. 205-207), e Horky (no prelo). Para o francês foi traduzido por Bader (1872, p. 423-428) e Meunier (1932, p. 63-75), e para o alemão, por Audring & Brodensen (2008, p. 204-207).

⁷ Para a leitura alternativa, cf. Dutsch (2020, p. 163), que entende que a prática filosófica aqui indicada corresponde à prudência mencionada na linha 19. Com isso o argumento é que a filosofia é prática comum a ambos os sexos (cf. também PLANT, 2004, p. 84). Porém, é evidente que a linha 25 rephraseia essa tese, indicando que a prudência é mais própria aos homens. A conclusão, portanto, não é simplesmente a de que a prudência é comum a ambos, categoria (iii) da lista de Fintis, mas que ela é mais própria ao exercício masculino, logo categoria (iv). Cf. essa conclusão em Wilhlem (1915, p. 212).

⁸ Nails (1989, p. 291) ressalta que a relevante contribuição das filósofas pitagóricas é a de defender que ser um bom membro de uma família é tão importante quanto a virtude de ser um bom cidadão.

⁹ Compare com a Carta de Melissa a Clareta (THESLEFF, 1965, p. 115-116) Cf. também Jâmblico (*Vida de Pitágoras*, 11) sobre a associação entre moderação e recusa da extravagância no vestuário feminino.

¹⁰ Sobre os componentes do ritual a Cíbele, cf. Burkert (1985, p. 178-179).

TEMPERANÇA E JUSTIÇA NA CIDADE E NA ALMA*

Roberto Bolzani Filho**

Resumo: Este texto pretende analisar alguns aspectos da teoria das virtudes em *República (IV)*, principalmente os conceitos de temperança e justiça, tomando como base de comparação diálogos anteriores que examinaram o tema.

Palavras-chave: justiça; temperança; sabedoria; cidade; alma.

TEMPERANCE AND JUSTICE IN CITY AND SOUL

Abstract: This text intends to analyse some aspects of theory of virtues in *Republic (IV)*, mainly temperance and justice. It will be made a comparison to early dialogues that examined those virtues.

Keywords: justice; temperance; wisdom; city; soul.

1. A complexa relação entre *dikaíosýne* e *sophrosýne* em *República (IV)*

No quarto livro de *República*, encontra-se seguramente a mais refinada versão da noção platônica de alma. Sócrates, para estabelecer o que é a justiça (*dikaíosýne*), adota o procedimento de encontrar primeiro as outras virtudes na cidade – sabedoria (*sophía*), coragem (*andreía*) e tem-

* Este texto retoma e desenvolve comunicação apresentada no Colóquio sobre *República IV* ocorrido em Itatiaia, em 2008. É para mim motivo de grande alegria poder retomar este trabalho, depois de tantos anos, e oferecê-lo como singela homenagem à querida amiga Maria das Graças de Moraes Augusto, incansável platonista, pesquisadora de grande importância e influência entre nós, e responsável pela organização desse e de tantos outros encontros sobre Filosofia Antiga, em especial sobre Platão e sua *República*.

Recebido em: 16/06/2022 e aprovado em: 09/08/2022.

** Professor associado do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6195-8149>.

perança (*sophrosýne*) – para então reconhecer a restante, a própria justiça (PLATÃO. *República*, 428a).¹ Como a justiça na cidade e a justiça no indivíduo diferem entre si, conforme nos ensinava o livro II no início da investigação (PLATÃO. *República*, 368d-e), apenas em dimensão, mas não em conteúdo, falar sobre as virtudes da cidade será também falar sobre as virtudes da alma, pois “na cidade (*en pólei*) há as mesmas partes (*géne*) que há na alma (*têi psykhêi*) de cada um e são iguais a elas em número” (PLATÃO. *República*, 441c). Assim, as mesmas razões explicam que uma cidade e um indivíduo sejam sábios, corajosos e justos, “e em tudo que é concernente à virtude, ambos... devem estar na mesma situação (*kai tâlla pánta pròs aretèn hosáutos amphótera ékhein*)” (PLATÃO. *República*, 441c-d).

A descoberta de que a justiça consiste em “cada um cumprir a tarefa que é a sua (*tò tà hautoù práttein*)” (PLATÃO. *República*, 433b) ganha então duas formulações: a cidade é justa “pelo fato de que cada uma das três ordens que a constituem cumpre sua função”, e seremos justos “se cada uma das partes que há em nós cumpre a tarefa que lhe é própria” (PLATÃO. *República*, 441d-e).

Essas partes da cidade e do indivíduo se fundamentam numa teoria da alma segundo a qual os elementos racional, impetuoso e concupiscente devem relacionar-se adequadamente:

O comandar (árkhein) cabe à razão (tôi logistikôi), porque ela é sábia (sophôi) e cuida da alma toda, e à impetuosidade (tôi thymoeidêi) cabe ser submissa (hypekóoi) à razão e sua aliada (xummákhoi)... e essas duas partes, tendo sido assim educadas, verdadeiramente ensinadas e formadas para cumprir sua tarefa, governarão a concupiscente (toû epithymetikoû) que, em cada um, é a parte maior da alma e, por natureza, é insaciável de riquezas. Ficarão de vigia para que ela não se encha dos chamados prazeres do corpo e, ao tornar-se maior e mais forte, deixe de cumprir sua tarefa e, embora isto não lhe caiba por sua natureza, tente escravizar e governar as outras e subverta a vida de todas as pessoas. (PLATÃO. *República*, 441e-442a)

Assim, ser justo, isto é, fazer o que é devido torna possível uma alma e uma cidade sábias, corajosas e temperantes: a justiça confere a tais virtudes “capacidade para existir e, depois que nascem, as mantém a salvo, enquan-

to nelas subsiste” (PLATÃO. *República*, 433b). A justiça não se localiza nesta ou naquela parte da cidade ou da alma: enquanto, como vimos, a sabedoria se encontra na parte racional, e a coragem, na parte impetuosa (PLATÃO. *República*, 429b-c, 442b-c), ela é condição de possibilidade, por assim dizer, de ambas, e da boa relação entre as partes da alma e da cidade. Ela

não permite que cada uma das partes da alma que há nele (homem) faça o que não lhe compete (tallótria), nem que os três princípios de sua alma interfiram uns nas funções dos outros (polypragmoneîn pròs állela), mas, ao contrário, manda que ele disponha bem o que é dele, mantenha o comando sobre si mesmo (árxanta autòn hautoû), estabeleça ordem (kosmésanta), venha a ser amigo de si mesmo (phílon heautôi) e ponha em harmonia (xynarmósanta) as três partes de sua alma. (PLATÃO. República, 443d-e)

Nessa teoria da alma e das relações entre as quatro virtudes tradicionais, acima apenas grosseiramente esboçada, chama a atenção o fato de que o papel fundamental exercido pela justiça para a existência e preservação das outras virtudes não elimina certa relação mais complexa com a *temperança*, como nos mostram algumas passagens dos textos.

Observemos a sequência da última passagem citada, que descrevia o papel da justiça na cidade e na alma:

como se nada mais fossem (as partes da alma) que os termos da escala musical, o mais agudo, o mais grave e o médio e todos os termos intermediários que possam existir, e, ligando todos esses elementos, de múltiplo que ele (o homem) era, torna-se uno, temperante (sôphrona) e pleno de harmonia (hermosménon). (PLATÃO. República, 443e)

Além da presença do adjetivo *sôphron* na descrição dos efeitos da justiça no indivíduo, lembre-se de que “harmonia” fora palavra já utilizada, nesse mesmo contexto de descoberta das virtudes, para caracterizar a temperança, que “se assemelha a uma harmonia (*harmoníai tini*)” (PLATÃO. *República*, 431e). Aqui, o resultado da ação da justiça é formulado em expressões que remetem exclusivamente à temperança, o que pode querer dizer que essa virtude deve ser tratada de modo distinto.

Não é por acaso, portanto, que a *sophrosýne* seja distinguida das duas outras virtudes em termos que a aproximam da *dikaiosýne*:

...a temperança não age como a coragem e a sabedoria... Estando cada uma instalada no interior de uma parte (en mérei tini hekatéra enoûsa), aquela torna corajosa a cidade, e esta a torna sábia. Ela, ao contrário, está absolutamente a postos por toda a cidade (di'hóles atekhnôs tétatai)... essa concordância (homónoian) é temperança (sophrosýnen), uma consonância natural (katà phýsin xymphonían) do pior e do melhor sobre qual dos dois deve governar (hopóteron deí árkhlein) na cidade (en pólei) e também no íntimo de cada um (en henì hekástôi). (PLATÃO. República, 431e-432a)

O tema ganha relevância quando nos voltamos para etapas introdutórias da análise das virtudes. Sabemos, pelo início do quarto livro, que a cidade verdadeiramente justa e feliz é una – não contém em si cidades antagônicas, como ocorreria se nela houvesse ricos e pobres (PLATÃO. República, 421d-423a). Para mantê-la una, é necessário um procedimento que já se apresentara na construção em *lógos* da cidade e que em breve será detectado como resposta à pergunta pela justiça:

...se deve encaminhar cada um dos outros cidadãos ao trabalho para o qual tem inclinação natural (pròs hó tis péphyken), de modo que, aplicando-se ao que é seu único trabalho (hèn tò hautoú epitedeúion), cada um venha a ser um só e não muitos (hékastos mè polloí, all'eís gígnetai), e, sendo assim, a cidade toda seja uma e não muitas (kài hóuto de xýmpasa he pólis mía phýetai, allà mè pollai). (PLATÃO. República, 423d)

Ocorre que, nesse mesmo contexto, a unidade da cidade é comentada em termos característicos não da justiça, mas da temperança. Referindo-se àquelas cidades múltiplas, Sócrates as contrasta com aquela que terá grandeza “enquanto for administrada sabiamente (*sophrónos*)” (PLATÃO. República, 423a), cuja unidade depende de “instrução e educação (*tèn paideían...kài trophén*)”, pois, bem-educados, os homens se tornam “moderados (*métrioi*)” (PLATÃO. República, 423e). Por outro lado, a cidade malgovernada vê como “o pior inimigo de todos” aquele que, dizendo a seus cidadãos a verdade, aconselha-os a abandonar os excessos da comida,

da bebida e do sexo, pois não terão cura (PLATÃO. *República*, 426a-b); e tal cidade julgará um homem bom (*agathós*) e sábio (*sophós*) aquele que a adula, adivinhando seus desejos e satisfazendo-os (PLATÃO. *República*, 426b-c). Ora, cabe observar que, mais adiante, a *sophrosýne* será descrita, pela fórmula “ser mestre dos prazeres e paixões, e de si mesmo (*kreitto hedonôn te kai epithymiôn kai autèn autês*)” (PLATÃO. *República*, 431d), como resultado de uma educação que proporciona a alguns, na cidade - os melhores por natureza -, a posse de “desejos simples e moderados” (*haplâs te kai metriás*), conduzidos com “inteligência” (*noûs*) e “opinião correta” (*orthè dóxa*) pela “razão” (*logismós*) (PLATÃO. *República*, 431b-c). Parece então que a “moderação” dos cidadãos já era requisito para uma cidade una e verdadeiramente feliz, antes mesmo da necessidade da investigação das virtudes com vistas à descoberta da definição de justiça. O mínimo que se pode inferir disso é que o vocabulário aí empregado não permite discernir com clareza o que é do respectivo domínio das duas virtudes.

Há, pois, consideráveis indícios de que a relação entre *dikaiosýne* e *sophrosýne* é mais complexa do que pode parecer à primeira vista. Mas ao se falar aqui de relação complexa, não se tratará de abordar seus possíveis problemas, como se aquela nova teoria da alma tripartite, com a sua consequente configuração do quadro das quatro tradicionais virtudes cardeais, se mostrasse, afinal, desprovida de consistência interna, exibindo lacunas e incongruências. Sabemos, de fato, que essa doutrina tem sido objeto de grandes debates e controvérsias, mas aqui não se tratará nem de associá-la a algum problema insolúvel nem de defender sua completa coerência.² Evidentemente, é possível abordar o tema de formas distintas, e o objetivo deste texto é, digamos, mais modesto e francamente conjectural. Partindo do fato de que os termos que descrevem *dikaiosýne* e *sophrosýne* às vezes se aproximam intensamente e até coincidem, buscar-se-á aqui pensar essa relação complexa à luz de outros momentos do *corpus* platônico em que essas importantes palavras do vocabulário moral grego são empregadas e analisadas. Em outras palavras, olhando retrospectivamente para diálogos anteriores à *República*, passando em revista algumas passagens mais juvenis de nosso filósofo, talvez possamos divisar, com um pouco mais de clareza, por que a *sophrosýne* ganha, no quarto livro desse diálogo, importância especial.

2. Primeira investigação sobre a temperança: *Cármides*

No *Cármides*, o tema da *sophrosýne* é tratado inicialmente do ponto de vista de certa opinião comum sobre seu significado, como sugerem as palavras com as quais o próprio Sócrates convida Cármides a iniciar a investigação: “Vamos, visto que sabes falar grego (*hellenízein epistasai*), podes dizer o que ela (a temperança) te parece ser?” (PLATÃO. *Cármides*, 159a). Embora Sócrates tenha solicitado a Cármides que respondesse levando em conta a sensação e a opinião que a presença da temperança nele produzissem (PLATÃO. *Cármides*, 158e-59a), o jovem interlocutor, de fato, responderá com formulações que podem ser reconhecidas, nos seus termos, como de domínio comum ou que chegam mesmo a ser por ele atribuídas a outros. Estamos, portanto, numa atmosfera de investigação típica das conversações e exames socráticos.

Apresentam-se inicialmente, com Cármides, as seguintes possibilidades de resposta: “Fazer tudo ordenadamente e com calma (*tò kosmíos pánta práttein kai hesykhêi*), no conduzir-se e dialogar, e tudo fazer assim... numa palavra, (a temperança é) certa tranquilidade (*hesykhíotes tis*)” (PLATÃO. *Cármides*, 159b); “Parece-me que a temperança faz envergonhar-se e torna o homem passível de vergonha (*aiskhýnesthai poieîn he sophrosýne kai aiskhyntelòn tôn ánthropon*), e que a temperança é exatamente o que é o pudor (*eínai hóper aidòs he sophrosýne*)” (PLATÃO. *Cármides*, 160e); “Recordo-me ter ouvido recentemente alguém dizer que temperança é fazer o que é próprio (*sophrosýne eie tò tà heautoû práttein*)” (PLATÃO. *Cármides*, 161b).

Não é o caso aqui de examinar as razões apresentadas por Sócrates para desqualificar tais respostas – razões que, às vezes, são vistas como insuficientes ou mesmo discutíveis –, mas sim de pensá-las do ponto de vista da nova doutrina presente em *República* (IV). Se compararmos as duas primeiras definições de Cármides, poderemos talvez afirmar que a primeira veicula uma espécie de boa etiqueta, certo comportamento que o indivíduo manifesta clara e deliberadamente aos outros, que provavelmente dele esperam semelhante comportamento. A temperança, nesse caso, se assenta no julgamento “externo” sobre as ações. Já a segunda parece procurar satisfazer ao pedido que Sócrates fizera e agora renova: que Cármides volte-se para si próprio (*eis seautòn apoblépsas*) e compreenda como a presença nele da *sophrosýne* o influencia (PLATÃO. *Cármides*, 160d). E a resposta

resultante parece mostrar que se trata agora de pensar a temperança como uma espécie de situação ou evento “interno” do indivíduo.

O cotejo entre as respostas, ambas insatisfatórias, mostra que, na segunda, se valoriza alguma forma de interioridade para a compreensão de uma virtude como a temperança. Mas não devemos necessariamente concluir disso que se obteve um ganho, no sentido de preparar uma definição mais adequada de *sophrosýne*, tal como se apresentará em *República* (IV). Sabemos que em diálogos como *Cármides*, após primeiras respostas que se referem a um conjunto de situações ou ações particulares, Sócrates frequentemente solicita a seus interlocutores maior grau de abstração, generalidade ou precisão. A resposta “temperança é pudor”, embora insuficiente, será talvez filosoficamente superior à resposta “temperança é fazer tudo ordenadamente e com calma”. E tal superioridade seguramente tem a ver com a ideia de que uma virtude como a temperança concerne à alma e, como se lerá na sequência do diálogo, que ela envolve algum tipo de conhecimento. Contudo, isso evidentemente não permite concluir que, nesse passo do *Cármides*, se poderia já antever algum traço daquela *sophrosýne* que estará inserida na nova economia das virtudes do diálogo maduro.³

Mesmo assim, apesar dos evidentes limites dessas respostas do *Cármides*, pode-se ao menos registrar que a segunda definição exibe alguma afinidade com uma ideia importante da nova teoria da alma e da psicologia moral a ela associada: em *República* (IV), as partes do indivíduo e as partes da cidade, como sabemos, apresentam, mais do que simples analogia, estreita homologia, o “interno” – a alma do homem – permitindo compreender o “externo” – a cidade – e vice-versa. Assim, nesse momento do percurso de Sócrates e seus interlocutores, a justiça, principal virtude investigada, deve ser considerada “em referência não às ações exteriores (*perì tèn éxo práxin*) do homem, e sim à ação que se dá em seu íntimo (*perì tèn entós*), verdadeiramente em referência a ele próprio e ao que é seu (*hos alethós perì heautòn kai tà heautoû*)” (PLATÃO. *República*, 443c-d). Semelhante enfoque, por assim dizer introspectivo, vale também para as outras virtudes visadas.

De fato, uma das características mais importantes do conceito de *sophrosýne* no conjunto dos diálogos se encontra nessa ideia de interioridade. E uma das diferenças mais significativas entre *República* (IV) e um diálogo como *Cármides* está no tratamento simplificado dessa ideia de interioridade no diálogo de juventude, à qual o próprio Sócrates, no momento

introdutório acima mencionado, se refere nos termos de uma *aísthesis* que se produzirá no jovem Cármites, se ele tiver a *sophrosýne* presente em si, e que produzirá nele uma opinião sobre isso. Assim, toda a análise, com Cármites ou Crítias na seqüência, embora lide com vocabulário sugestivo dessa ideia de interioridade, permanece limitada, e evidentemente essa limitação tem a ver com a intenção do diálogo, aporético e refutativo. Não interessa a Platão, nesse contexto, elaborar uma noção de alma e de interioridade; importa antes que Sócrates explore e denuncie aquelas limitações, nas respostas de Cármites e Crítias. E importa também notar, sobretudo, que no *Cármites*, se lido retrospectivamente, com as lentes fornecidas por *República* (IV), o tema da interioridade não se impõe como fundamental, seja porque se trata apenas de refutar opiniões comuns e apenas pretensamente verdadeiras, seja porque estamos lidando com uma filosofia ainda em formação e, por isso, pautada fortemente pela ideia de que, como pretendia a *Apologia*, a introspecção, uma das linhas de força da filosofia dita socrática que ali se expõe, não é alicerce para a construção de um conjunto de verdades, mas sim para a fundamental consciência da ignorância e do cuidado da alma.⁴

Quanto à terceira definição, ela inevitavelmente nos remete ao próprio conceito de justiça em *República* (IV), o que a torna especialmente interessante. Como logo se mostrará claro na conversa, ela é, na verdade, de autoria de Crítias, que mais adiante a defenderá por sua própria conta e risco. Por enquanto, respondendo a Cármites e com evidentes intenções provocativas a Crítias, Sócrates conclui que quem fala assim propõe um estranho enigma, se observarmos o que ocorre nas diversas atividades: dizer que a *sophrosýne* é “fazer o que é próprio” nos levaria a ter de aceitar que aquele que detém, por exemplo, o saber sobre o ler e o escrever só poderia e deveria escrever e ler o próprio nome, e que os que com ele aprendem esse saber também teriam de agir assim, de modo que cada um deveria agir e fazer tudo sempre para si mesmo: curar-se, construir, tecer – em suma, “executar por qualquer técnica qualquer das ações próprias da técnica (*tò hetinioûn tékhnei hotioûn tôn tékhnes érgon apergásthai*)” (PLATÃO. *Cármites*, 161d-e).

Quando Crítias toma a palavra e passa a defender essa última definição, trata-se ainda de pensá-la do ponto de vista de um saber que caracterizaria essencialmente a *sophrosýne* e a tornaria semelhante a todos os outros saberes reconhecidos. A seguir, contudo, fará uma nova tentativa de defi-

nição: *sophrosýne* é “conhecer a si mesmo (*gignóskein heautón*)”, de acordo com a célebre inscrição em Delfos (PLATÃO. *Cármides*, 164d, 165a). Aqui, de certa forma, se reúnem as duas características já apresentadas no diálogo: a temperança como saber e agora como saber interior, com um sentido bastante forte, como autoconhecimento.

Para Sócrates, “se a temperança é conhecer algo (*gignóskein gé tí estin he sophrosýne*), evidentemente é conhecimento de algo (*epistéme tis... tinós*)” e deve “realizar um produto belo para nós (*kalòn hemín érgon apergázesthai*)” (PLATÃO. *Cármides*, 165c-d). Como ocorre em outros diálogos refutativos, ele trata de estabelecer analogias com outros tipos de saber: medicina, arte da construção e todas as outras *tékhnai* têm objeto próprio e produzem *érgon* específico. A ausência desses requisitos para a *sophrosýne*, tal como concebida por Crítias, é, para Sócrates, fatal e decisiva, permitindo-lhe desqualificar também essa definição. Crítias dá uma resposta interessante, quando vista em retrospectiva, mas insuficiente no contexto do diálogo: “Sócrates, não investigas corretamente, pois ela (*sophrosýne*) não é semelhante por natureza aos outros conhecimentos (*tais állais epistémais*), nem os outros entre si (*oudé ge állai allélais*). Mas tu investigas como se fossem semelhantes” (PLATÃO. *Cármides*, 165e). A isso Sócrates responderá recordando, mais uma vez, que é capaz de dizer sobre o que versa cada um desses conhecimentos, solicitando a Crítias que faça, então, o mesmo para a *sophrosýne*: “dize-me de que ela é conhecimento (*he sophrosýne tínos estin epistéme*), o qual é diferente dela mesma (*hò tygháneí héteron òn autês tês phronéseos*)” (PLATÃO. *Cármides*, 166b).

A resposta de Crítias, fadada ao fracasso no contexto teórico da investigação do *Cármides*, interessa-nos aqui como forma de demarcar o alcance e ao mesmo tempo os limites desse diálogo: “única entre todos os conhecimentos, ela é conhecimento de si mesma e dos outros conhecimentos (*móne tôn állon epistemôn auté te hautês estín kai tôn állon epistemôn epistéme*)” (PLATÃO. *Cármides*, 166e, 166c). A aporia estabelecida por Sócrates vai basear-se na impossibilidade de conceber um saber que detenha todas as prerrogativas necessárias para que tal definição fizesse sentido: quem detivesse tal saber, além de conhecer a si mesmo, seria capaz de examinar quem é sábio e quem não o é, inclusive no que diz respeito aos outros saberes (PLATÃO. *Cármides*, 167a). Ora, assim como a visão não é visão de si mesma e de outras visões apenas, sem ser visão do que é visto, o mesmo valendo para os outros sentidos; assim como não há desejo que, sem desejar nenhum prazer,

seja apenas desejo de si mesmo e dos outros desejos; ou querer que não seja querer de nada, exceto de si mesmo e de outros quererem; ou amor que seja apenas de si mesmo e de outros amores, sem ser amor de nada belo; ou temor que, não sendo temor de nenhum perigo, é apenas temor de si mesmo e de outros temores; ou opinião que seja apenas de si mesma e de outras opiniões, sem sê-lo de mais nada, assim também como poderia haver uma *epistême* que, não o sendo de nada, seria *epistême* apenas de si própria e de outras *epistémiai*? (PLATÃO. *Cármides*, 167b-168a). Seria possível, além disso, com base nessa definição, que a capacidade de um tipo de conhecimento incidisse sobre ele próprio, fazendo com que nele se produzissem contrários, tal como o grande, sendo grande em relação a si próprio, se torna também pequeno, e assim para muitos outros casos (PLATÃO. *Cármides*, 168b-169a)? A seguir, novamente Sócrates pergunta, a propósito desse suposto conhecimento dos conhecimentos, pelo seu bem e utilidade (PLATÃO. *Cármides*, 169b e segs.), para estabelecer mais uma vez sua aporia.

Desse modo, a argumentação socrática parece basear-se na seguinte ideia: a *sophrosýne*, se for um saber, deverá sê-lo à maneira das *tékhnai* ou *epistémiai* tradicionais, preenchendo seus requisitos típicos, isto é, possuindo um objeto próprio, delas diferente, que proporciona um produto útil e bom. E em semelhante argumentação parece não haver lugar para algum significado filosoficamente mais relevante para a interioridade do indivíduo que deteria tal saber, pois tal utilidade não é pensada de um ponto de vista subjetivo, isto é, relativo à alma.

Essa concepção de *sophrosýne* como saber talvez se veja substancialmente alterada em *República* (IV). Não há, num diálogo como o *Cármides*, como preencher os requisitos necessários para conferir a essa virtude estatuto de interioridade, sem com isso comprometer a estratégia argumentativa de Sócrates. Nesse sentido, é compreensível que a nova formulação de Crítias, conferindo à temperança lugar especial ao propor que ela é “saber dos outros saberes e de si própria” (PLATÃO. *Cármides*, 166c-d), não tenha sucesso. Contudo, em certo sentido, *República* (IV) retomará tal ideia, conferindo-lhe positividade, ao mesmo tempo que a reformula substancialmente. Mas isso exigirá uma nova visão do problema, que incluirá, para retomar os termos do início de *República* (IV), a busca da felicidade e justiça da cidade inteira e do indivíduo também como um todo, bem como uma forma distinta de pensar a “utilidade” envolvida e a relação entre ação correta e posse do saber.⁵

Quanto a essa nova visão do problema, note-se também que a conclusão de Sócrates, ao desqualificar a terceira definição proposta por Cármides, deixava ao menos sugerida uma nova perspectiva pela qual o tema da temperança e do “fazer o que é próprio” poderia ser retomado – justamente aquela perspectiva que vai orientar a análise em *República* (IV). Dizia Sócrates:

Ora, parece-te que uma cidade é bem administrada (pólis eú oikeísthai) por uma lei que ordena que cada um teça e lave suas próprias roupas, fabrique seus calçados, frascos, escovas e tudo mais, sem tocar no que é alheio, e executar e fazer o que é próprio de cada um (tà dè heautoû hékaston ergázesthai te kai práttein)?
(PLATÃO. *Cármides*, 161e-62a)

Sabemos que a cidade construída em *República* não irá propor que cada cidadão “faça o que lhe é próprio” nesse sentido mencionado por Sócrates no *Cármides*. Mas a boa formulação desse princípio, que definirá a própria justiça, somente será possível quando se abandonar o enfoque estritamente intelectualista e ainda individualista que fundamenta a investigação socrática nesse diálogo. Sendo ainda a *sophrosýne* um saber no sentido estrito, uma *epistème*, e por essa razão devendo proporcionar um bem a quem a possui, à maneira de todos os saberes técnicos – mas um bem, na verdade, *externo* ao produtor ou agente –, na perspectiva da *pólis* como um todo, isto é, da cidade “bem administrada”, a tese levantada por Cármides não pode ser senão um “enigma”. Esse termo, empregado por Sócrates ironicamente para instigar Crítias, pode, contudo, de um ponto de vista retrospectivo dos diálogos, ser considerado em sentido mais interessante: algo que ainda não é completamente compreensível, porque para tanto faltam os adequados elementos teóricos e conceituais.

Assim, Sócrates, ao concluir mais uma vez com Crítias sobre o infundado de sua definição de *sophrosýne*, pode apenas apresentar como uma esperança vã algo que, como nos mostra *República*, receberá tratamento privilegiado no conjunto de temas do pensamento platônico:

Então, Crítias, de que utilidade seria para nós a temperança, possuindo tal natureza? Pois se, como supusemos de início, o temperante sabe o que sabe e o que não sabe, umas coisas, que sabe, outras, que não sabe, e fosse capaz de examinar outros nas

mesmas condições, de grande utilidade nos seria a temperança. Pois viveríamos a vida sem errar (anamártetoi), nós que a possuiríamos e todos os outros que por nós fossem governados (hósoi hyp'h'emôn érkhonto). Pois não tentaríamos fazer o que não sabemos (prátein hà mè epistámetha), mas descobrindo os que sabem, a eles o atribuiríamos (exeurískontes toùs epistaménous ekeínois àn paredídomen), e não permitiríamos aos outros, que governamos (hôn érkhomen), outra coisa fazer, exceto o que, fazendo corretamente, deveriam fazer (hó ti práttontes orthós émellon práxein); e isso seria aquilo de que possuiriam conhecimento (hoú epistémén eíkhon). E assim, sob a temperança (hypò sophrosýnes), a casa seria bem administrada (oikía te oikouméne émellen kalôs oikeísthai), a cidade, bem governada (pólis te politeuméne), e tudo mais que a temperança governasse (kai állo pân hoú sophrosýne árkhoi). Pois, sendo suprimido o erro e a retidão comandando (hamartías gàr exereménes, orthótetos dè hegouménes), necessariamente os assim dispostos agirão bem e belamente (anagkaíon kalôs kai eú prátein toùs hoúto diakeiménous), e são felizes os que agem bem (toùs dè eú práttontas eudaímonas eínai). (PLATÃO. *Cármides*, 171d-172a)

Sob o nome de *sophrosýne*, essa passagem parece prenunciar aquele tipo de *sophía* ou *epistéme* que permitirá, na cidade e na vida particular, uma vida feliz, tal como a entenderá Platão em *República*: governa aquele que detém o saber e que, por isso mesmo, sabe também quem deve executar esta ou aquela atividade. Sob o nome da *sophrosýne*, o *Cármides* sonha com uma concepção de *filosofia* que ainda será devidamente desenvolvida. E Sócrates mostra a *Cármides* e *Crítias* que eles não podem preencher essa lacuna.⁶

Para isso, no entanto, será preciso destituir a *sophrosýne* de seu estatuto epistêmico, se com esse termo nos referirmos aos saberes tradicionais. Pois o saber que os governantes da cidade deterão é *sophía*, mas não mais pode ser chamado de *sophrosýne*. Em *República* (IV), tratada como uma espécie de *resultado* da boa disposição das partes da alma e da cidade, mas não como sinônimo de *sophía*, localizando-se na alma toda e na cidade toda, à maneira da própria *dikaíosýne*, a *sophrosýne* não mais depende dos requisitos socráticos do *Cármides*. Como “acordo” e “harmonia”, pode-se dizer que ela não é possuída por ninguém na cidade nem pela cidade, ela é

cada cidadão e é a própria cidade. Parece então que a pergunta de Sócrates no *Cármides* por um produto que lhe seria externo e nos seria útil não faz mais sentido.

Talvez isso explique por que, em *República* (IV), enquanto sabedoria, coragem e a própria justiça se manifestam na cidade por meio de atividades específicas, o mesmo não se dá com a temperança. A *sophía* é uma *epistémé* que permite a “boa deliberação”, *euboulía*, mas não sobre a confecção dos objetos de madeira ou bronze, ou sobre o plantio da terra – nesses casos, são outros os que bem deliberam, porque “há muitas ciências diferentes na cidade” –, mas sim “sobre a cidade como um todo, procurando fazer ver como estabelecemos da melhor maneira as relações entre seus cidadãos e com as outras cidades”, e que está presente apenas em alguns, “naqueles governantes (*en toútois toís árkhousin*) a quem há pouco nomeávamos como guardiões perfeitos (*teléous phýlakas*)”. Trata-se da “ciência de quem mantém a guarda”, privilégio de poucos cidadãos “entre todos os outros que recebem nomes de acordo com as ciências que têm” (PLATÃO. *República*, 428b-e). Note-se que essa ciência pode ainda ser visada segundo os critérios do *Cármides*, porque pode ser comentada em cotejo com as outras ciências da cidade, embora seja ela “a única entre as outras ciências que deve ser chamada de sabedoria (*hèn mónen deí tôn állon epistemôn sophían kaleísthai*)” (PLATÃO. *República*, 429a).

Quanto à coragem, *andreía*, sendo a “força e preservação constante da opinião reta e legítima sobre o que constitui perigos ou não” (PLATÃO. *República*, 430b), se encontra na “parte da cidade que a defende indo ao campo de batalha” (PLATÃO. *República*, 429b). E a própria *dikaíosýne*, que goza de estatuto especial porque se encontra em toda parte como *conditio sine qua non* das outras virtudes e da cidade feliz, confere aos governantes na cidade (*toís árkhousin en têi pólei*) a tarefa de julgar, visando manter o preceito de que cada um não se aproprie do bem alheio e não seja destituído do seu próprio (PLATÃO. *República*, 433e).

A temperança, por sua vez, não estando em nenhuma parte da cidade em particular e estando ao mesmo tempo em todas, não parece encontrar uma determinada atividade na cidade que permita considerá-la de um ponto de vista funcional. Até mesmo a justiça, como vimos, ao proporcionar aos governantes a atividade de julgar, bem como a atividade dos soldados e a dos governantes, permite ainda uma consideração sobre suas utilidades

e os benefícios que produzem. A *sophrosýne* parece não mais poder ser considerada desse ponto de vista. Ela é apenas o bom arranjo, comum entre as partes da cidade e as do indivíduo.

3. *Dikaiosýne* e *sophrosýne* no *Protágoras*: um obstáculo a ultrapassar

Não há dúvida de que a compreensão plena dos motivos que conduziram Platão a repensar o papel e significado das distintas virtudes envolve uma incursão pelo *Protágoras*. Já o argumento de que *sophrosýne* e *sophía* se aproximam por terem o mesmo contrário, a *aphrosýne* (PLATÃO. *Protágoras*, 332b-333b), justificaria essa incursão.⁷ O tema do estatuto epistêmico da temperança reaparece, em termos distintos do que ocorria no *Cármides*, mas ainda com intenção crítica. Contudo, talvez não se deva apenas observar como, nesse diálogo, o tema da unidade das virtudes foi posto e conduzido, mais uma vez, a uma aporia.⁸ É importante notar que, antes de abordarem o conhecido tema do sentido da unidade das virtudes, Protágoras e Sócrates haviam já formulado o problema central do diálogo: o de saber se a virtude pode ou não ser ensinada, recorrendo justamente às duas virtudes centrais de *República* (IV), *dikaiosýne* e *sophrosýne*. Mais especificamente, coube a Protágoras defender sua posição em favor da tese de que a virtude pode ser ensinada, por meio de um argumento que exhibe tal relação entre as duas virtudes. Ora, o contexto da polêmica, a compreensão sobre o que está em jogo com seu desenvolvimento e sobre a concepção do homem e da cidade que parece fundamentar a argumentação do célebre sofista, tudo isso talvez nos forneça uma pista sobre motivos que teriam influenciado Platão em sua retomada do tema em *República* (IV). Se, por um lado, o “socratismo” de um diálogo como *Cármides* – sua finalidade primordialmente refutativa e dialética – parecia apontar para um enfoque inadequado sobre a temperança, obrigando Platão a repensar o tema, a “sofística”, aqui representada por Protágoras, teria levado o filósofo a reconhecer que, embora num sentido que é preciso desqualificar, estamos agora diante de uma forma mais instigante de lidar com o tema das relações entre justiça e temperança.

Para esse sofista, tal como apresentado no diálogo de mesmo nome, a *dikaiosýne* também é, em certo sentido, condição necessária para a felicidade humana, porque sem ela não haveria vida – porque não haveria

cidade. A *dikaiosýne* é uma virtude política, uma *aretè politiké*, o mesmo valendo para a *sophrosýne*, como mostra o *lógos* aduzido pelo sofista para comentar o célebre mito de Prometeu. Nesse relato fabular, a imprudência de Epimeteu, ao distribuir as qualidades aos seres vivos que deveriam vir a ser, deixou os homens desprovidos de quaisquer recursos que lhes permitissem viver em comunidade. Assim, embora Prometeu os tivesse presenteado com o fogo e a técnica furtados de Hefesto e Atena (PLATÃO. *Protágoras*, 320c-321e), os homens eram vítimas dos animais e, quando tentavam reunir-se para conviver, logo se aniquilavam mutuamente, porque não possuíam a *tékhne politiké*, uma arte de viver em cidades (PLATÃO. *Protágoras*, 322b). Preocupado com o futuro dos humanos, Zeus envia-lhes Hermes, para que lhes dê pudor (*aidós*) e justiça (*díke*), “para que houvesse ordem nas cidades e vínculos estreitos de amizade (*póleon kósmoi te kai desmoi philias synagogoí*)” (PLATÃO. *Protágoras*, 322c). Mas, em atitude diferente em relação às outras *tékhnai*, que beneficiavam a todos, para isso bastando que apenas alguns as possuíssem, Zeus ordena que todos participem da justiça e do pudor, “pois não existiriam cidades (*póleis*), se apenas poucos homens compartissem disso (*olígoi autôn metékhnoien*)”, e será condenado à morte “quem for incapaz de compartilhar da justiça e do pudor, como se fosse ele uma doença da cidade” (PLATÃO. *Protágoras*, 322d).

Protágoras então extrai a lição do mito:

É desse modo, Sócrates, e por tais motivos, que tanto os atenienses quanto os demais homens, quando há uma discussão sobre a virtude relativa à carpintaria ou a qualquer outra atividade técnica, admitem que poucos tomem parte no conselho. Mas se alguém que não pertence a esse grupo exíguo tenta aconselhar sobre algum ponto, eles não o aceitam, como você mesmo alega, e isso é razoável, como afirmo eu. No entanto, quando se voltam para um conselho relativo à virtude política (politikês aretês), ocasião na qual se deve proceder absolutamente com justiça e sensatez (dià dikaiosýnes... kai sophrosýnes), é razoável que eles admitam todo e qualquer homem, pois convém a todos compartilhar da virtude (taútes ge metékhnein tês aretês); caso contrário, não existiriam cidades (è mè eínai póleis)... A fim de que você não julgue ser equívoco meu quando afirmo que todos os homens realmente consideram que todos compartilhem da justiça e do restante da virtude política

(dikaiosýnes te kai tês álles politikês aretês), eis então outra prova. Nas demais virtudes (en gàr taís állais aretaís), como você mesmo relata, se alguém afirmar que é bom tocador de aulo, ou bom em qualquer outra arte (állen hentinoûn tékhnen) em que ele não o é, as pessoas riem dele ou se agastam com ele, ao passo que seus parentes vêm admoestá-lo como se estivesse desvairado. Na justiça e no restante da virtude política (en dè dikaiosýnei kai en têi állei politikêi aretêi), contudo, mesmo que as pessoas saibam que alguém é injusto, se ele próprio disser a verdade sobre si mesmo ante os demais, elas passam a achar desvario (maníam) aquilo que antes consideravam sensatez (hò ekeí sophrosýnen hegoûnto eínai), ou seja, dizer a verdade (taleshê légein. E apregoam que todos devem dizer que são justos, a despeito de sê-lo ou não (phasin pántas deín phánai eínai dikáious, eán te ôsin eán te mé), e que é desvairado (mainesthai) quem não o dissimula (tòn mè prospoioumenon). Pois é necessário que cada um, de uma forma ou de outra, comparta da justiça; caso contrário, não há lugar para ele entre os homens. (PLATÃO. Protágoras, 322d-323b)

Essa passagem contém algumas ideias importantes: assim como no *Cármides*, também aqui se trata indistintamente de virtudes como técnicas. Pode-se, portanto, falar de uma virtude como a justiça, tomando como ponto de referência a arte de tocar flauta ou a arte da construção. Mas aqui o resultado não será denunciar o infundado de uma pretensa virtude como saber, de um saber apenas em aparência, mas sim justamente demarcar sua especificidade e positividade, justamente aquilo que Crítias tentara, mas não conseguira, obter de Sócrates. Ao mesmo tempo semelhante e diferente das *tékhnai* e *aretaí* em geral, a *dikaiosýne* é acessível a todos, de um ponto de vista que pouco parecia caber no *Cármides*, a não ser como algo distante, talvez inalcançável e, de qualquer modo, pouco relevante: o ponto de vista da cidade. Nisso, o Protágoras do diálogo homônimo dialoga com Platão mais do que o próprio Platão dialoga com o Sócrates do *Cármides*, porque, em seu *lógos* sobre o mito, o sofista vê na justiça e na temperança virtudes políticas. Mas o faz – e aqui reside o perigo – de modo a justificar um fato que, para Platão, expressa o cerne do problema que *República* como um todo quer solucionar, e que o próprio Sócrates evocara, perante o sofista, para defender a impossibilidade do ensino da virtude:

Observo, pois, que quando nós congregamos em assembleia e a cidade precisa realizar alguma obra arquitetônica, é aos arquitetos que se encarrega a construção dessas edificações; e, quando se trata da construção de naus, recorre-se aos engenheiros navais, e o mesmo vale para todas as demais coisas que são consideradas possíveis de se aprender e ensinar. Entretanto, se alguma outra pessoa, que eles não julgam ser artífice dessa matéria, tenta lhes dar conselhos, ainda que seja muito bela, rica ou de nobre estirpe, eles não permitem que ela o faça; pelo contrário, acabam por irromper em risos e clamores, até que a própria pessoa, na tentativa de discursar, retire-se assolada pelo alvoroço, ou seja arrastada e levada pelos arqueiros a mando dos prítanes. Portanto, em relação às coisas para as quais eles presumem haver uma arte (en tékhnei), eis a maneira como se comportam. Todavia, quando é preciso deliberar (bouleúsasthai) sobre assuntos concernentes à administração da cidade (peri tón tês póleos dioikéseos), levantam-se e aconselham, em pé de igualdade, tanto o carpinteiro quanto o ferreiro e o curtidor, o negociante e o navegante, o rico e o pobre, o nobre e o ordinário. Ninguém os reprova, como sucedia no caso anterior, por buscarem dar conselhos sobre tais assuntos, mesmo não tendo aprendido essa matéria de alguma fonte, tampouco tendo sido instruídos por algum mestre. (PLATÃO. Protágoras, 319b-d)

Protágoras, com seu *lógos* que afirma a *dikaiosýne* como condição necessária da vida na cidade, proporciona uma explicação para esse estado de coisas – fundamenta, portanto, uma concepção de vida política diametralmente oposta àquela que, com sua tese do filósofo-governante, Platão quer instaurar em *República*, segundo a qual também há um *saber exclusivo* para a deliberação a respeito do que é governar a cidade, que cabe, como a *sophía* do quarto livro, somente àqueles poucos capazes realmente de governar. Protágoras também criara uma *tensão* entre *dikaiosýne* e *sophrosýne*, ao falar que todos devem dizer ser justos, sejam ou não, transgredindo aquele pudor que ele próprio chamou de *sophrosýne* e que consistia em dizer a *verdade*. No vocabulário de nosso sofista, um saber que pudesse configurar uma ciência *stricto sensu* do governante, aos moldes platônicos, deve ser denegado quando se trata de *areté politiké*.

Assim, se, por um lado, é preciso afastar o intelectualismo individualista que atravessava a análise do *Cármides* a respeito da *sophrosýne* e que inviabilizava uma visão ao mesmo tempo “psicológica” e “política” dessa virtude – como se vê em *República* (IV) –, por outro lado, adotando-se então uma perspectiva próxima à do sofista, que também pensa as virtudes na *pólis*, é preciso preservar um saber em sentido forte, porque a alternativa sofística traz consigo o risco da dissolução das diferenças e o elogio das semelhanças entre as distintas classes da cidade. Como defender que a justiça consiste em cada um fazer o que lhe cabe por natureza, se a justiça do sofista é, por definição, o meio de instauração das aparências em detrimento de uma verdade fixa e de uma diferença hierárquica que não poderá ter lugar? Talvez aquela nova concepção da *sophrosýne* como a simples disposição da alma como um todo, como sua boa ordenação e arranjo, como *harmonía* e *kósmos*, operem para a boa solução do problema.⁹

4. Considerações finais

Este breve e nem sempre claro percurso por dois diálogos platônicos anteriores a *República* certamente exige maiores aprofundamentos. Há outros tópicos importantes que necessitariam de análise mais detida, o que não se fez aqui. De qualquer modo, parece fazer sentido ler as notáveis páginas de *República* (IV) à luz dos dois diálogos aqui abordados. Embora tal leitura não seja suficiente para esgotar o assunto, não há dúvida de que nos auxilia a divisar, com mais clareza, o que estava em jogo quando Platão se debruçou mais uma vez sobre o problema das virtudes e produziu essas páginas fundamentais. Tentemos formular, mais uma vez, o essencial a extrair deste percurso: *dikaiosýne* e *sophrosýne* são duas virtudes que andam muito próximas nesses diálogos e, de resto, no vocabulário moral e político da época.¹⁰ No caso da *sophrosýne*, era natural associá-la a algum tipo de conhecimento ou sabedoria, e o *Cármides* o fez, de modo a produzir uma aporia. Nesse diálogo, sintomaticamente, a pretensa sabedoria presente na temperança, pensada ainda nos termos de uma típica *tékhne*, estava articulada com a ideia de que cada um poderia “fazer o que é próprio”, uma formulação que seguramente nos transporta para *República* (IV), mas que no diálogo de juventude pode apenas resultar em algo impossível. No *Protágoras*, por sua vez, a *sophrosýne*, associada ao pudor, como quer a tradição, conta como virtude política, assim como a *dikaiosýne*, permane-

cendo pensada em cotejo com os conhecimentos técnicos, mas agora em contraste com eles e operando em favor de uma explicação sobre a cidade que nela vê lugar para a defesa do discurso falso, pois mesmo quem não é justo deve dizer sê-lo. Semelhante visão sobre a vida política está articulada com uma ideia que talvez resuma eficazmente tudo o que *República* pretende desqualificar: uma concepção de cidade na qual todos são reconhecidos como capazes de deliberar e governar. Ora, a *sophrosýne* de *República* (IV), submetida a um processo de “desintelectualização”, confinada agora a ser uma disposição, uma ordem, um arranjo, em favor de uma *sophía* que habita uma parte da alma e que predomina efetivamente apenas naquelas almas que a natureza bem dotou, pode agora indicar uma nova maneira de pensar os critérios para responder à pergunta sobre quem deve governar. De certa forma, o problema da relação entre temperança e sabedoria, que o *Protágoras* registrava, é resolvido ou suplantado pela exclusão da *sophrosýne* da esfera dos saberes possíveis. Agora, todos a possuem, mas nem todos, por possuí-la, saberão governar.¹¹

Este breve e nem sempre claro percurso não se propôs a afirmar que a economia das virtudes em *República* (IV), especificamente as relações complexas entre temperança e justiça, se deveu pura e simplesmente à necessidade de dar conta das dificuldades que foram apontadas nos dois diálogos anteriores. Tentou-se aqui apenas mostrar como alguns momentos decisivos dessa doutrina, se lidos com um olho voltado para aqueles dois diálogos (e talvez outros),¹² nos fornecem interessante enfoque para observar uma inegável característica do pensamento platônico: um simultâneo ajuste de contas com seu “socratismo”, do qual nunca pretendeu libertar-se completamente, e com a “sofística”, que lhe forneceu continuamente um êmulo, uma imagem em negativo que soube aproveitar do início ao fim de sua trajetória intelectual.

Documentação escrita

PLATÃO. *Cármides*. Trad. A. Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1972.

PLATÃO. *Protágoras*. Trad. Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2017.

PLATÃO. *A República*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Referências bibliográficas

- ANNAS, J. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- IRWIN, T. H. The parts of the soul and the cardinal virtues (Book V 427d-448e). In: HÖFFE, G. (org.). *Politeia*. Berlin: Akademie Verlag, 2005.
- NORTH, H. *SOPHROSÝNE*. Self-knowledge and self-restraint in Greek Literature. Ithaca: Cornell University Press, 1966.
- TRINDADE SANTOS, J. *Para ler Platão I*. A ontoepistemologia dos diálogos socráticos. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

Notas

¹ Aqui adoto “temperança” para traduzir *sophrosýne*, sem ignorar as dificuldades associadas a essa escolha e a outras.

² Para uma visão geral dos vários tópicos e problemas intensamente debatidos entre os intérpretes a respeito da teoria tripartite da alma em *República* (IV), bem como uma análise crítica e instigante dessa teoria, cf. Annas (1981, p. 109-52).

³ Sobre esse movimento de interiorização presente nas definições, bem como suas relações com concepções anteriores de temperança entre os gregos, vejam-se o clássico estudo de H. North (1966) e seu comentário sobre esse diálogo (cf., sobretudo, p. 156).

⁴ Cf. *Apologia de Sócrates* (21a-23b, 29d-e, 31b). Seria no mínimo precipitado dizer que, do *Cármides* à *República* (IV), assistimos a uma correção de uma postura “socrática”, ainda desprovida de profundidade filosófica, em benefício de uma concepção de interioridade agora “platônica”, absolutamente inovadora em relação ao pensamento socrático. São muitas e reconhecidas as dificuldades relacionadas a qualquer tentativa de recortar nos diálogos um “socratismo” e separá-lo de um “platonismo”, e podemos certamente tratar eventuais diferenças de doutrina como internas ao *corpus* platônico, sem ter de precisar se e quando estamos diante de doutrina originariamente socrática ou de desenvolvimentos e inovações platônicas, ainda que nos julguemos autorizados a continuar a usar aquelas denominações. Dessa perspectiva, uma análise abrangente de diferentes possibilidades de interpretação se encontra em Irwin (2005).

⁵ Trindade Santos (2008, p. 76, n. 11) considera que a terceira definição é preparatória para *República* (IV), e que a objeção de Crítias, em 166e, “apresenta méritos

a que a *República IV* fará jus” (p. 77). Procurei acima estabelecer a relação entre os dois diálogos, mas sou um pouco mais prudente quanto à aproximação de seus conteúdos.

⁶ A esse respeito, cf. North (1966, p. 157-8 e nota 12).

⁷ É o que faz H. North em seu estudo sobre *sophrosýne*, no único parágrafo que dedica a esse diálogo (1966, p. 159).

⁸ Estudiosos do diálogo têm defendido que nele se pode encontrar conteúdo positivo a respeito do tema da unidade das virtudes, tema que não precisa ser abordado aqui. A esse respeito, importa apenas notar a relação a princípio problemática entre *sophía* e *sophrosýne*.

⁹ North (1966), em sua brevíssima análise do *Protágoras*, vê na tese de que a *sophrosýne* teria como oposto o predomínio do prazer sobre o conhecimento, que então seria como um escravo (352b-c), o início de uma nova concepção de alma como dotada de partes, e de temperança como harmonia, o que representa um avanço com relação ao *Cármides* e um prenúncio do que se encontrará em *República (IV)* (p. 159). No percurso acima proposto, entendeu-se que essa possível presença ainda pouco desenvolvida da teoria da alma de República IV no *Protágoras*, se puder ser defendida, não o poderá vendo-se na aproximação entre *sophía* e *sophrosýne* uma identificação que permitiria manter um estatuto epistêmico para a segunda.

¹⁰ Um dos aprofundamentos ausentes aqui diz respeito justamente a esse vocabulário e como ele se apresentava em textos da época. Certamente um mapeamento desse léxico e das relações entre os termos fará muita diferença para qualquer estudo sobre o tema aqui tratado e, para isso, o estudo de North citado é uma importante referência.

¹¹ A *sophrosýne*, se assim for, não mais poderá ter, como sustenta North (1966, p. 169), a função de regular e ordenar os desejos, pois passa a ser vista como o produto de tal regulação e ordenação. Irwin (2005, p. 127) formula com precisão o que passa a valer para as classes da cidade em termos de posse das virtudes: os governantes são sábios, temperantes e justos, mas não são, enquanto governantes, corajosos; os auxiliares são corajosos, temperantes e justos, mas não são sábios; os produtores são temperantes e justos, mas não são sábios e corajosos. A sabedoria é exclusiva dos governantes, enquanto a temperança e a justiça são comuns a todos. A temperança deixa de ser considerada um tipo de saber (cf. p. 128).

¹² É o caso do *Górgias*, como mostra North (1966, p. 161, nota 19).

A CAVERNA E O TONEL
(ANOTAÇÃO PRELIMINAR PARA UM ESTUDO
COMPARATIVO DAS REPÚBLICAS DE PLATÃO E DE
DIÓGENES DE SÍNOPE)*

Olimar Flores-Júnior **

Resumo: *Este breve 'ensaio' apresenta uma reflexão preliminar com vistas a um ulterior estudo da República atribuída a Diógenes de Sínope, em comparação com a obra homônima de Platão. Trata-se principalmente, neste primeiro esforço, de chamar a atenção para algumas peculiaridades 'poéticas' das duas obras, isto é, a natureza de sua composição, bem como a relação entre as suas motivações filosóficas e os seus respectivos modos de fixação e transmissão.*

Palavras-chave: *Diógenes de Sínope; Platão; República; cinismo; chreia; política.*

THE CAVE AND THE CASK
(PRELIMINARY NOTE FOR A COMPARATIVE STUDY OF THE
PLATO'S AND DIOGENES OF SINOPE'S REPUBLICS)

Abstract: *This short 'essay' presents some preliminary thoughts aiming at a more detailed comparative study of the Republic attributed to Diogenes of Sinope, along with that of Plato. In this first effort, it is mainly a matter of highlighting the 'poetic' peculiarities of the two works, that is, the nature of their composition, as well as the relationship between their philosophical motivations and their respective modes of fixation and transmission.*

Keywords: *Diogenes of Sinope; Plato; Republic; cynicism; chreia; politics.*

* Dedico este texto à Prof.^a Maria das Graças de Moraes Augusto, em sinal de amizade, respeito e profunda gratidão. Que ela possa encontrar nestas poucas páginas a memória de conversas passadas e o mote para outras tantas que, como eu espero, estão por vir.

Recebido em: 16/06/2022 e aprovado em: 19/08/2022.

** Professor de Língua e Literatura Gregas da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Membro do Núcleo de Estudos Antigos e Medievais da Universidade Federal de Minas Gerais (Neam/UFMG). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8878-1275>.

“É preciso ter em mente que uma tal riqueza [scil. a riqueza da alma] torna os homens livres, e Sócrates aqui, de quem eu obtive a minha, não calculava nem media o que me dava, mas punha ao meu dispor tudo o quanto eu fosse capaz de levar.”

(ANTÍSTENES apud XENOFONTE. *Banquete*, IV, 43)

Com a carga simbólica que lhes empresta a Antiguidade greco-romana, os dois objetos mencionados no título acima evocam, em seus respectivos contextos, duas concepções aparentemente opostas da filosofia, daqueles que a ela se dedicam, do fim específico a que idealmente ela deve visar, e, por último, num outro plano, das formas de sua fixação e difusão. Por um lado, através da imagem sugerida por Sócrates na *República* (cf. o imperativo ἀπεικασον), o autor Platão reconhece, no trânsito entre mundo sensível e realidade inteligível, a consubstanciação da prática filosófica e da eventual atuação política do filósofo (cf. PLATÃO. *República*, VII, 514a-518b). Por outro lado, segundo usos e apropriações diversas processadas da Antiguidade aos dias atuais, sedimentou-se uma rebatida figura, aparentemente à revelia de seu próprio sujeito:¹ instalado em seu tonel – ou mais propriamente em sua “jarra” (πίθος) –, próximo ao Metroon de Atenas, que a “descoberta da natureza” (ἀνεύριστις τῆς φύσεως) lhe sugeriu eleger como domicílio (cf. PSEUDO-DIÓGENES. *Carta XVI, a Apólexis*; DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 23), o cínico Diógenes parece recusar toda transcendência, fazendo da ordem do sensível imediato o terreno sobre o qual, através de uma ascese rigorosa, a moralidade do homem deve preferencialmente se exercer, e fora do qual todo projeto político ou filosófico estaria fadado ao fracasso ou à impostura. Definindo-se a si mesmo como um *kosmopolitês* – neologismo que ele parece ter criado (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 63)² – e vivendo seu exílio nas principais ruas de Atenas e Corinto,³ o homem de Sínope embaralha as noções de margem e centro, fundando, no aparente solipsismo de suas ações, uma forma alternativa de cidadania que recoloca sobre novas bases o método para a realização da justiça na cidade e, conseqüentemente, para a realização da felicidade do homem.

A literatura antiga é de fato pródiga em passagens que insistem na confrontação entre os dois homens, como se incorporando *tipos* filosóficos inconciliáveis e em perpétuo duelo (cf. *SSR V B 55-67*). Esta confrontação ‘pessoal’ entre Platão e Diógenes parece integrar uma tradição mais abrangente sobre os diferentes ramos do socratismo que, no caso de uma

suposta polêmica entre platonismo e cinismo, abarcaria ainda um conjunto de textos nos quais Platão e Antístenes interagem direta ou indiretamente (cf. *SSR V A 27-31*), apresentando, em alguns casos, motivos que serão retomados nas cenas protagonizadas por Platão e Diógenes. De um ponto de vista meramente estatístico ou quantitativo, é curioso observar que há o dobro de passagens que tratam do confronto entre Platão e Diógenes do que daquelas em que figuram Platão e Antístenes. A comparação é ainda mais surpreendente se levarmos em conta que o convívio mais ou menos próximo entre Platão e Antístenes é historicamente bem atestado, diferente do que ocorre no caso de Platão e Diógenes. De fato, Antístenes é explicitamente mencionado no *Fédon* (PLATÃO. *Fédon*, 59b), e uma de suas obras, *Sáthon*, listada no catálogo de Diógenes Laércio, visava diretamente Platão, no contexto de uma polêmica sobre a teoria da linguagem e, em particular, sobre o conceito de definição e a impossibilidade da contradição (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. III, 35; VI, 16; vejam-se os outros textos reunidos em *SSR V A 147-159*).⁴ Por outro lado, uma eventual interação entre Platão e Diógenes é mais controversa e depende quase que inteiramente da tradição anedótica, cujas fontes são bem posteriores. Ainda que os elementos disponíveis sobre a cronologia biográfica de Diógenes não se harmonizem inteiramente entre si, parece certo que ele tenha sido contemporâneo de Platão em Atenas, o que, por si só, não é suficiente para confirmar a realidade histórica – ainda menos a extensão e a profundidade – de algum debate direto entre os dois filósofos.⁵ Diógenes não é mencionado uma única vez por Platão, e as supostas alusões a ele em certas passagens dos diálogos (bem como aos cínicos em geral) não são conclusivas, sendo mesmo, em alguns casos, claramente fantasiosas.⁶ No que tange à literatura diogeniana, uma vez excluída a tradição anedótica preservada principalmente por Diógenes Laércio, a pergunta a ser feita é a seguinte: o que de fato poderia confirmar uma polêmica *ad hominem* entre os dois personagens?

A resposta a essa questão estaria assentada principalmente numa única obra: a polêmica *República* atribuída a Diógenes, mas cuja autenticidade se prestou a um longo e acerbo debate já na Antiguidade.⁷ Nesse debate, um dado crucial são as divergências entre os catálogos das obras do cínico preservados por Diógenes Laércio (cf. VI, 80): a *República* figura numa lista anônima, mas, entre outras alterações, não aparece na de Sótion. Juntem-se a isso os testemunhos de Sátiro e de Sosícrates; para eles, nenhuma das obras arroladas seria de Diógenes (do que se poderia ainda extrair a negação de qualquer

atividade de escrita por parte do cínico).⁸ Segundo uma hipótese plausível, essas divergências decorreriam, ao menos em parte, da reação de certos círculos estoicos diante da suposta origem cínica de sua própria escola: no arranjo das chamadas *diadochai*, isto é, das “sucessões de filósofos”, o cinismo seria o elo histórico que ligaria o estoicismo a Sócrates através da cadeia discipular Sócrates – Antístenes – Diógenes – Crates – Zenão, mas essa sequência impôs aos estoicos o fardo de uma herança doutrinária inconveniente que trazia, no seu bojo, teses de mais difícil aceitação, como aquelas que tratam do incesto e da antropofagia. O catálogo de Sótion, de provável fatura estoica, além de apresentar outras variações com relação ao catálogo anônimo, vem, na verdade, expurgado não apenas da *República*, mas de todas as tragédias atribuídas alhures ao sinopeu,⁹ ou seja, daquelas obras mesmas em que esses temas eram sem dúvida tratados (cf. HUSSON, 2011, p. 32-33).

Se, por um lado, existe hoje uma tendência para se aceitar a autenticidade da *República* diogeniana,¹⁰ os argumentos que seguem o caminho contrário têm ainda algum peso no debate (cf. WINIARCZYK, 2005). Sem poder retomá-lo aqui em todos os seus aspectos, e a título de simples sugestão, eu apenas lembraria o modo particular com que a própria atividade da escrita foi encampada pelos filósofos cínicos, especialmente por Diógenes; também aí, isto é, na sua relação paradoxal com a escrita, o princípio da *falsificação da moeda* parece ter atuado de forma decisiva. Nesse contexto, perguntar pela autenticidade da produção diogeniana segundo critérios ‘ortodoxos’ seria talvez colocar mal a questão, na medida em que o gesto subversivo de Diógenes em relação ao exercício filosófico ficaria assim, parcialmente ao menos, neutralizado. À força de querer ver ou o preto ou o branco, perdem-se os muitos tons de cinza sobre os quais o pragmatismo original dos cínicos se exercitou e se consolidou. Dessa perspectiva, podemos dizer que, entre os antigos, a discussão em torno da autenticidade da *República* de Diógenes foi potencializada em razão de disputas sectárias, principalmente entre estoicos e epicuristas; os atores dessas disputas, movidos em boa medida pelo desejo inconfesso do prestígio social, parecem ter instrumentalizado, de modo mais ou menos consciente e segundo intenções particulares, a ‘brecha’ criada pelo próprio cinismo em sua recusa da prática filosófica tradicional. No caso da crítica moderna, o debate antigo reemerge atualizado pela institucionalização acadêmica, tributária ela mesma de uma noção estreita de “composição”, de “propriedade intelectual” e de “autoria”, em tudo incompatível com o espírito subversivo dos primeiros cínicos.¹¹

Façamos um rápido excursão que, pelo viés da analogia, poderá lançar uma outra luz sobre o problema. No catálogo de Sótion preservado por Diógenes Laércio encontramos, elencado entre as obras de Diógenes de Sínope, o título *Chreias* (*Χρεῖαι*).¹² Sabe-se que o termo *chreia* (*χρεῖα*), ainda que não defina de modo preciso e consensual uma *forma* literária, designa em geral uma narrativa breve (ou brevíssima), que pode incluir ou não um diálogo cuja estrutura dramática é mais ou menos desenvolvida, no qual figura pelo menos um personagem (histórico) conhecido. Uma *chreia* é então a forma na qual se fixa uma *sabedoria condensada em ato* que acaba por transcender a biografia dos agentes do ‘drama’ que ela põe em cena, e o mero registro episódico de uma situação particular de vida em nome de uma exemplaridade moral tendendo à universalização.¹³ Postos de lado certos detalhes históricos relativos à evolução semântica dos dois conceitos, nós poderíamos dizer que o sentido da *chreia* corresponderia passavelmente à noção moderna de ‘anedota’ (inclusive pela presença frequente do humor), termo comumente usado para designar boa parte do *corpus* cínico. Trata-se, pois, de um texto – ou de uma coleção de textos, com o termo no plural – que se preserva como um repositório de casos de inteligência prática fundado na narrativa de uma ação (e não num arazoado teórico como o dos manuais de ética) a que se pode recorrer em certas circunstâncias. Confirma-se aí o sentido etimológico provável da *chreia*, que implica uma noção geral de ‘utilidade’ (*χρή*) ou, de modo mais específico, de uma ‘conveniência durável’, em sintonia ainda com o seu uso em certos exercícios retóricos preparatórios (os *προγυμνάσματα*) em cujo quadro ela passa a corresponder à exploração sucessiva de um lugar-comum, de uma máxima, de um *bon mot* (cf. CHANTRAINE, 1999, s.v. *χρή*, p. 1272-1275).¹⁴ No caso da produção diogeniana – assim como em outros casos, notadamente os de Aristipo (DIÓGENES LAÉRCIO. II, 84-85) e de Métrocles (DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 33), para nos restringirmos ao âmbito da tradição socrática –, a dúvida que surge é a de saber se o título *Chreias* designa de fato uma obra de Diógenes ou uma composição ou compilação de terceiros em que Diógenes figura como personagem principal. Subscrevendo a segunda alternativa, a quase totalidade dos estudiosos modernos parece apostar na inépcia de um autor como Sótion, que, por negligência ou incompreensão, foi incapaz de separar corretamente um Diógenes autor de um Diógenes personagem.¹⁵ Ora, o que talvez explique o ‘erro’ de Sótion é o caráter peculiar da *chreia* enquanto composição escri-

ta que não rompe inteiramente com suas raízes orais e com a sua vocação para ser uma *literatura de ocasião*, não apenas do ponto de vista de sua recepção e usos, mas também do ponto de vista da sua produção. Além disso, podemos admitir que, na tessitura mesma de uma *chreia*, haja um certo “hibridismo” entre uma dimensão autoral e uma dimensão propriamente “objetiva”, já que ela é o registro de um *flash* ou um instantâneo de vida, que se quer real, mas que não exclui de todo alguma elaboração “poética”. Num certo sentido – como parece sugerir o próprio (Pseudo -?) Hermógenes (*Progyrnasmata*, 3) –, a *chreia* seria a concisão máxima de um *apomnemoneuma* e, enquanto tal, imprime numa única narrativa a experiência pessoal de um narrador qualquer diante de um fato supostamente objetivo ‘presenciado’ por ele. Conseqüentemente, uma hipótese de leitura plausível seria a de reconhecer que uma *chreia* pode também se constituir a partir de um núcleo ‘autobiográfico’. Não é improvável que Diógenes, que, ao que tudo indica, não escondia a plena consciência do valor de sua filosofia, tomasse a iniciativa de coletar e registrar, de próprio punho e a seu modo, as manifestações episódicas de sua sabedoria prática:

Diógenes estava sofrendo com uma dor no ombro causada, eu acho, por algum ferimento ou por um outro motivo qualquer. Quando a dor atingiu o seu ápice, uma dessas pessoas que não o suportavam censurava-o violentamente dizendo: “ora, por que não morres, Diógenes, e te livras de teus males?”. Ele então falou: “os que sabem como convém agir e o que dizer na vida, estes é bom que vivam” (e ele concordava fazer parte desses). “Para ti”, ele dizia, “que não sabes a maneira como se deve agir nem o que deve ser dito, morrer está bem. Mas para mim, que tenho a ciência dessas coisas, o melhor é que eu viva”.

(ELIANO. *História Variada*, X, 11 [SSR V B 81]; salvo indicação contrária, todas as traduções são de minha responsabilidade)

Ainda que o próprio estilo de vida de Diógenes – sempre em público, à vista de todos (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 22) – não nos autorize a supor que a cena descrita, em que apenas duas personagens interagem (o cínico e seu interlocutor anônimo), represente uma situação ‘privada’, essa passagem de Eliano – que é, na verdade, uma *chreia* – bem pode ter tido como origem um relato do próprio Diógenes. Convém ressaltar nessa anedota que Diógenes afirma saber como agir e o que dizer *na vida* (ἐν τῷ

βίῳ), devendo, portanto, continuar bem vivo (ζῆν) para cumprir sua missão como *exemplum* ou modelo de virtude (cf. DE LUISE; FARINETTI, 1997, p. 87-119), uma missão que não coincide com aquela dos diretores de consciência da tradição estoica que se limitavam frequentemente ao exercício oratório da prédica moralizante (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 35).¹⁶ Para além do fato óbvio de que toda ação deliberada supõe um agente vivo, Diógenes parece propor um tipo de filosofia para o qual convergem indissociavelmente a vida moral – isto é: o *bios* enquanto modo ou estilo de vida – e a existência, por assim dizer, ‘biológica’ do filósofo. O que então informa a filosofia de Diógenes é a vida mesma, entendida como uma sucessão imprevisível de acontecimentos com os quais o sábio deverá compor a sua felicidade (cf. PSEUDO-DIÓGENES. *Carta XXII, a Agesilau*; DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 63). No contexto do cinismo, a obra do filósofo, enquanto memória escrita – e ao mesmo tempo ativa, em constante recomposição – de sua adaptação às circunstâncias (reais ou projetadas), deve, por princípio, trazer a marca da transitoriedade e do caráter acidental da própria vida, e esse princípio estabelece, no plano pedagógico da relação entre mestre e discípulo (ou entre o filósofo e o seu ‘público’), uma hierarquia original entre as duas instâncias constituintes da atividade filosófica, a saber: a ordem do pensamento, de um lado, e a sua manifestação sensível num cotidiano que não se deixa inteiramente prever, de outro: se a esta antecede aquela no plano ‘ontológico’ de uma orientação geral – já que toda ação refletida supõe uma reflexão qualquer –, no plano da transmissão doutrinal o pensamento *em ato* ganha, entre os cínicos, a frente da cena. É exatamente o que Diógenes tenta explicar a Hegésias:

A Hegésias, que lhe pedia emprestado um de seus livros, Diógenes disse: “és um tolo, Hegésias; os figos, tu não escolhes os pintados, senão os verdadeiros; mas desdenhando a verdadeira ascese, tu te lanças para a [ascese] escrita”. (DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 48)

O vocabulário usado nessa passagem é já, por si mesmo, um sintoma da mensagem que ela contém. Note-se em primeiro lugar que, uma vez aceita a etimologia referida acima, o empréstimo solicitado por Hegésias (cf. o verbo χρῆσαι) parece realçar justamente a função “utilitária”, própria da *chreia*, como uma dimensão intrínseca dos escritos (τῶν συγγραμμάτων) de Diógenes. Pouco importa que os escritos em questão sejam uma obra do próprio Diógenes ou de um terceiro que Diógenes conservava em sua

“biblioteca” – gramaticalmente o texto admite as duas leituras (por uma razão que ficará clara adiante, eu tenderia à primeira alternativa, que, de resto, parece ser consensual entre os tradutores e comentadores do compêndio laerciano). Mais importante é reconhecer que Diógenes não recusa a escrita em si – já que ele ou bem escreveu ou bem se interessou pelo que escreveram outros –, mas atribui a ela um papel secundário no quadro de uma formação filosófica. O uso em sequência do substantivo σύγγραμμα, “escrito” ou “composição”, e do adjetivo γραπτός, “pintado” ou “escrito”, ambos derivados da raiz verbal de γράφω, “gravar ou traçar linhas para escrever ou desenhar”, compõe um jogo semântico que reforça a comparação entre os figos e a ascese filosófica. A própria menção aos figos, e não a um outro objeto “desenhável” qualquer que, em princípio, se prestaria à mesma metáfora, não é gratuita nem inócua: ao escolher a imagem de um alimento – e o figo aparece com frequência nas anedotas cínicas, talvez por se tratar à época de um alimento barato e corriqueiro, próprio das dietas frugais (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. II, 140; V, 18; VI, 25-26) –, Diógenes reafirma a função *vital* que a ascese desempenha na prática da filosofia, ficando esta última como condição *sine qua non* implícita, se não da vida simplesmente, da vida realmente feliz (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 55; 65; PSEUDO-CRATES. *Carta VI, aos mesmos* [*scil.* seus discípulos]). A resposta de Diógenes à solicitação de Hegésias indica então que, para o cínico, o caminho da filosofia supõe um compromisso integral do filósofo com um certo tipo de exercício tão necessário quanto o alimento para a manutenção da vida. Convém, no entanto, evitar o equívoco de se ouvir do texto mais do que ele diz: se a ascese *verdadeira* é a única que, da perspectiva do sinopeu, pode dar substância a uma moral em ato, do mesmo modo que só os figos reais, e não os pintados, podem garantir a subsistência de um corpo vivo, nada nos obriga a inferir o corolário da inutilidade de princípio nem da ascese escrita nem a dos figos pintados. O que se condena aqui é a confusão entre meios e fim, de um lado, e, de outro, entre o acessório e o principal. Nesse sentido, a crítica de Diógenes se explica melhor quando nos lembramos que esse Hegésias (também de Sínope) era um de seus mais próximos e fervorosos discípulos, tendo recebido, provavelmente por essa exata razão, o apelido de Κλοιός, isto é, “coleira de cão” (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 84).¹⁷ Aos olhos de Diógenes, é tolo (μάταιος) quem, tendo junto de si o exemplo vivo da verdadeira ascese que se manifesta *in promptu* em cada circunstância da vida, busque a sabedoria miti-

gada de um texto escrito. Contudo, diferente talvez do Sócrates do *Fedro* (cf. PLATÃO. *Fedro*, 274b-275b), Diógenes parece, em última instância, reconhecer que, assim como os figos pintados também servem, numa outra escala, ao conhecimento, a ascese escrita, mesmo com o rebaixamento do seu estatuto, será um instrumento legítimo para a propedêutica filosófica. É o que sugere uma das cartas cínicas pseudoepígrafes, que, como parte de uma verdadeira *literatura de explicação*,¹⁸ explica ou complementa a lição dada por Diógenes a Hegésias, realçando o dever ativo do discípulo que, de certa forma, reproduz o do mestre:

Ouvi dizer que tu compuseste, em nossa intenção, um escrito sobre a virtude, e que espalhas entre teus conhecidos que através deste escrito tu nos convencerás a ter por ti grande consideração. Mas eu não aprovo a filha de Tíndaro por ter posto no vinho um remédio contra a dor (devia tê-lo ministrado sem o vinho), nem tampouco te aprovo. Quando estiveste entre nós nenhum valor digno de nota provaste, mas agora pretendes nos convencer através de textos escritos que, se podem preservar a memória dos que já não são, não podem demonstrar a virtude dos vivos que estão ausentes. Era isso o que eu tinha para te escrever, a fim de que não nos comuniqués o que carece de alma, mas que estejas tu mesmo presente.

(PSEUDO-DIÓGENES. Carta XVII, a *Antálcidas* [SSR V B 547])

Deixando de lado, entre outros detalhes do texto, a alusão à Helena da *Odisseia* (alusão que parece conter uma crítica velada ao poder de sedução e engano da palavra, tanto mais indefinido no caso da palavra escrita), o texto do Pseudo-Diógenes é rico em nuances. Mais uma vez, não se trata de condenar radicalmente a escrita – o próprio autor não apenas se serve dela, como afirma explicitamente a sua legitimidade em certas condições –, mas de compreender o alcance de cada um de seus usos no âmbito da filosofia. No cinismo, o eventual desacordo entre vida e obra seria, para o filósofo, uma impostura. Obviamente, o risco dessa impostura só existe no caso de um filósofo vivo; no entanto, na eventualidade de um filósofo vivo, mas ausente, perde-se a única confirmação possível da necessária coerência entre a virtude que se prega e a vida que se vive: o livro escrito deixa de ser o indicativo (*δηλωτικά*) de uma moral verificável na medida em que o seu autor, agindo longe dos olhos do leitor, nenhuma garantia pode oferecer da verdade de suas palavras. Resta então, no alto da pirâmide (mas sempre

abaixo do exemplo vivo do sábio), a mais sublime função da escrita na filosofia: salvar (σώζοι) a memória (μνήμας) dos que já morreram. Segundo a perspectiva cínica, salvar a memória das pessoas mortas significa salvar o registro da sabedoria que essas pessoas demonstraram em vida e *na* vida.¹⁹

A partir do conjunto desses elementos, nós podemos tentar esboçar, em linhas gerais, a natureza da produção literária “autoral” dos cínicos, e, em especial, a de Diógenes.²⁰

Resumidamente, eu diria que o espírito da *chreia* atravessa, de uma ponta à outra, toda a produção diogeniana: a *chreia* (assim como, de um outro modo, também a epistolografia) é o gênero que permite *plasm*ar na forma escrita a vida em seu caráter episódico, fortuito e acidental, e nela contextualizar a manifestação da sabedoria e da decisão moral da pessoa *em ato*. Se aceitamos que, num primeiro momento, as performances de Diógenes podiam ser registradas por aqueles que o viram evoluir em praça pública, não há, convém insistir, razão para se rejeitar a possibilidade de que o próprio Diógenes, que *sabia como convém agir e o que dizer na vida*, anotasse a memória de seus feitos em vista de sua *conveniência durável* e de sua utilidade póstuma. Não é difícil imaginar também que, no curso de sua transmissão, os registros ‘diogenianos’ de terceiros se misturassem com os registros do próprio Diógenes (em primeira ou em terceira pessoa), o que justamente reforçaria a ambiguidade da expressão ‘*chreias* de Diógenes’, ensejando como consequência a dúvida sobre a inclusão ou não desse título no catálogo de suas obras. Assim, a exemplo do material anedótico e doxográfico do *corpus* historicamente constituído, é provável que nas obras atribuídas a Diógenes, hoje perdidas, tenham convivido, numa proporção impossível de ser determinada, duas dimensões solidárias – a biográfica e a autobiográfica –, cuja veracidade factual naturalmente cede o passo a uma pretendida coerência filosófica. De seu *Pôrdalos*, por exemplo, a única informação de que realmente dispomos (além de seu título “enigmático” - GIANNANTONI, 1990, *SSR* v. IV, p. 463-464) é a menção à célebre *falsificação da moeda*: história real ou inventada, esse episódio é aí reivindicado *autobiograficamente* pelo próprio Diógenes (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 20).²¹ Por outro lado, seria preciso compreender também que a biografia e a autobiografia que se mesclam aqui não podem ser reduzidas à mera anotação de fatos e situações cotidianas. O que ao modo da *chreia* se fixa na tradição cínica – um pouco como num diário compartilhado – é uma experiência de vida em sentido lato, incluindo uma

reflexão criticamente reativa diante dos fatos da cultura ou, ainda, uma visada prospectiva sobre a realidade social a partir de uma dada percepção ou constatação. A prevalência do modo da *chreia* sobre o conjunto da produção diogeniana pode ter emprestado a muitos títulos que a integram as características de uma ‘obra aberta’ ou de um permanente *work in progress*. Dito de outro modo, a preocupação de integrar a experiência quotidiana e o exercício circunstanciado da virtude num texto comunicável pode ter levado a um processo contínuo de escrita e reescrita que se estenderia por toda a vida do filósofo (e além dela), independente de um projeto ‘editorial’ previamente concebido. Os textos assim produzidos poderiam ser posteriormente agenciados por afinidade temática ou acrescentados a uma ‘obra’ já minimamente constituída, mas, muito provavelmente, jamais sentida como formalmente acabada.²² A partir daí, esse conjunto heteróclito de textos, reunidos sob um único título segundo critérios mais ou menos sólidos de pertinência temática, poderia integrar os “catálogos e bibliotecas” em diferentes estágios de cristalização (FILODEMO. *Sobre os estoicos*, col. XV 19-20 Dorandi). Seja como for, não é difícil aceitar que as obras cínicas não seguíam o mesmo padrão poético nem o mesmo percurso material de outras obras compostas na Antiguidade, e que, portanto, não devem ter se beneficiado das mesmas condições de difusão ou da mesma rede de comércio livreiro então disponível, o que, em última análise, seria o resultado natural e propositadamente assumido da filosofia e do modo de vida que os próprios cínicos propunham e adotavam. Não consta ter havido quem fizesse para Diógenes o trabalho que, segundo se conta, Hermodoro fez para Platão (cf. ALINE, 1915, p. 9 e ss).

O conjunto desses elementos, com o qual busquei com traços muito largos avançar uma hipótese de fundo sobre a “poética filosófica” de Diógenes e suas consequências (sem sequer tentar fazer o mesmo em relação a Platão, por razões óbvias),²³ permite talvez vislumbrar o caráter peculiar da *República* cínica e, a partir daí, demonstrar que o esforço de comparação entre esta e a obra homônima de Platão é, de certa forma e até certo ponto – e para trazer à lembrança um título provocativo de Marcel Detienne ao tratar de um outro assunto –, um esforço de *comparer l'incomparable* (DETIENNE, 2000). Tal constatação não diz respeito apenas à dificuldade óbvia de se comparar uma obra que podemos ler completa, em edições filologicamente seguras e com uma história do texto bem estabelecida, com outra que, a rigor, sequer existe em sentido material, mas

também à profunda diferença ‘originária’ que separa uma da outra. Aliás, é essa diferença que nos impede de atribuir inteiramente ao simples capricho do tempo e aos percalços de uma ‘seleção natural’ dos textos antigos o estágio atual da nossa documentação relativa ao cinismo. De fato, a partir de uma análise das informações disponíveis, nós podemos considerar que a *República* de Diógenes não deve ter sido uma composição monográfica como o foi a *República* de Platão, ainda que se possa discutir, no caso desta última, a maior ou menor autonomia dos dez livros que a constituem.

No curso do diálogo ocorrido na casa de Céfalo e Polemarco, e narrado por Sócrates, assistimos na verdade à proposição de uma *teoria*, cujo arca-bouço dramático, no fundo muito provavelmente ficcional, não apenas integra um projeto literário, como – e talvez principalmente – põe em marcha o método dialético. Durante esse diálogo, em que se alternam os interlocutores principais de Sócrates em longas unidades temáticas perfeitamente coordenadas entre si, a experiência das cidades históricas, sem qualquer circunscrição ou precisão particular, serve apenas como um móbil (ou como um anteparo) mais ou menos definido para a discussão, fornecendo o fio da memória capaz de conduzir a uma cidade que será fundada *desde as suas bases com o (ou no) discurso* (τῶ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς) e que, de “cidade de porcos”, tornar-se-á uma *kallipolis* (PLATÃO. *República*, II, 372d; VII, 527c.). Dessa perspectiva, a composição literário-filosófica da *República* platônica, com seu notável rebuscamento poético (cf., por exemplo, DIÓGENES LAÉRCIO. III, 37; DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *De compositione verborum*, 25, 212-218; QUINTILIANO. *Institutio Oratoria*, VIII, 6, 64), se impõe como um todo unitário e suficiente, mas enquanto projeto *político-filosófico* parece reclamar a substância de uma experiência que lhe é externa: autêntica ou não, a *Carta VII* atribuída a Platão presta o testemunho exato dessa exigência, sentida pelo próprio Platão ou pela tradição que o seguiu; trata-se, nesse caso, do desejo de transitar da utopia à história pela via de um relato autobiográfico que une o filósofo ao político e a pessoa do autor à sua obra (cf. MORAES AUGUSTO, 1990; 2012/2013; CASTELNÉRAC, 2011). Logo, o fosso mesmo que separa as duas obras em questão, formalmente ‘incomparáveis’ entre si, corresponde ao terreno comum do socratismo sobre o qual ambas evoluem com objetivos semelhantes, mas com métodos muito diferentes.

Num momento-chave do Livro II (e da *República* como um todo), ao instar a comunidade dialógica a conceber uma cidade “boa e bela” a partir

da qual seria visível o funcionamento de uma constituição justa, a frase de Sócrates, já aludida, anuncia não apenas um *percurso*, como também o seu ponto de ancoragem: “vamos lá, então! façamos desde o princípio uma cidade em discurso; e, ao que parece, é a nossa necessidade que a fará” (ἴθι δὴ, ἦν δ’ ἐγώ, τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν· ποιήσει δὲ αὐτήν, ὡς ἔοικεν, ἢ ἡμετέρα χρεία – PLATÃO. *República*, II, 369c). A aventura lançada por Sócrates já se põe inteira nos detalhes gramaticais dessa frase inaugural, o que não chega a surpreender em um autor que sabidamente pesava cada palavra, cada expressão de sua obra, com um apuro incomum. Assim, o jogo entre as formas do subjuntivo e do indicativo futuro do verbo ποιέω, com a respectiva mudança de sujeito, resume todo o impasse do pensamento político: que o homem *faça* a sua própria cidade, no fundo são sempre as suas necessidades que a *farão*. A injunção de Sócrates exprime então a fórmula de uma verdade que parece evidente: a *archê* de toda *politeia* é a *chreia*; vale dizer que a necessidade do homem, isto é, aquilo que lhe é útil, é a um só tempo o princípio (inclusive histórico), o fundamento e a ordem (ou poder) de toda constituição política, o que apenas reafirma a constatação, feita um pouco antes, de que o homem, por sua própria natureza, não será jamais um *autarkês* (cf. PLATÃO. *República*, II, 369b).

Se para Platão a impossibilidade, congênita ao homem enquanto ser finito, de uma *autarkeia* absoluta vem como um dado que firma a base de um edifício lógico, para Diógenes a *autarkeia* é um desafio lançado à sensibilidade imediata do indivíduo, que deve corrigir, a cada gesto e a cada escolha moral, o veredito que mais tarde virá de Aristóteles: “aquele que não é capaz de viver em comunidade ou que de nada necessita por causa da *autarcia* (δι’ αὐτάρκειαν) não é parte da cidade, sendo portanto um deus ou uma fera” (ARISTÓTELES. *Política*, 1253a, 27-29). Trata-se, portanto, no contexto do cinismo, de uma substituição do método discursivo *à huis clos* – segundo o qual a adoção de uma ‘arqueologia reversa’ remonta às origens da cidade para, ato contínuo, corrigir seu futuro – pela ascese circunstanciada do indivíduo que vive já em uma comunidade constituída, que se expõe a ela e que tira da *experiência* que esta comunidade lhe oferece – nos termos de um pragmatismo *avant la lettre*²⁴ – a prospecção de uma outra ordem política possível. Cosmopolita ao seu modo, mas circunscrito ao acidente de uma geografia particular (cf. HELMER, 2021), indiferente aos apelos de alguma ‘Siracusa’ e sem esperar pela boa vontade dos tiranos, Diógenes (re)lança continuamente a pedra fundamental de uma *republica* para uso imediato (cf.

FILODEMO. *Sobre os estoicos*, col. XII, 1-8 Dorandi), ao que Crates, mais tarde, dará uma versão poética (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 85) e que, assim mediada, exercerá uma influência determinante sobre Zenão de Cítio, autor também ele de uma *República* (ver GOULET-CAZÉ, 2003; 2017; HUSSON; LEMAIRE, 2022).

O confronto desses dois projetos, aparentemente antagônicos, parece justificar o juízo que o próprio Platão, alçado pela tradição ao posto de herdeiro legítimo do socratismo, do alto do qual ele seria capaz de determinar a “heterodoxia” de seus ramos concorrentes, lançou a respeito do homem que foi Diógenes: “um Sócrates enlouquecido” (ver FLACHBARTOVÁ, 2014; CHAPUIS, 2020). Entre censura debochada e o mais elevado elogio, Platão reconhece, ao perceber no “rival” uma projeção distorcida do mestre, a vocação paradoxal do cínico para encarnar a conversão dos opostos – no caso, a razão e a loucura – e a sua consequente superação. Sabemos, no entanto, que, do ponto de vista de sua transmissão material, a frase atribuída a Platão é problemática: ausente dos principais manuscritos das *Vidas* de Diógenes Laércio, ela é apenas marginalmente atestada pela tradição laerciana, figurando nas edições e traduções modernas frequentemente entre colchetes, muito embora Tiziano Dorandi, o último editor até a presente data das *Vidas*, tenha optado por suprimir a passagem do texto editado (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 54; DONZELLI, 1960; DORANDI, 2013, p. 438). Felizmente, para resguardar o testemunho da surpreendente comparação, podemos ler essa mesma frase na *História Variada* (XIV, 33) de Cláudio Eliano, cujo contexto comporta, todavia, uma nuance particular:

Platão discutia (διελέγετο) sobre alguns assuntos enquanto Diógenes, que estava presente naquela ocasião, prestava pouca atenção nele. Irritado por causa disso, o filho de Áriston disse: “ouve o discurso (τῶν λόγων), cão!”. O outro, nem um pouco perturbado, falou: “mas eu não voltei para o lugar onde fui vendido, como os cães”, dando a entender que falava da viagem de Platão à Sicília. Conta-se que Platão tinha o costume de dizer a respeito de Diógenes que ele era um Sócrates enlouquecido.

Note-se que aqui o juízo de Platão a respeito de Diógenes, aparentemente trazido à memória do leitor como informação acessória e generalizante (cf. os verbos εἰώθει e φασιν), vem na sequência da reação de Diógenes ao modo como Platão o interpela para exigir sua atenção²⁵ e da explicação que

Eliano fornece para a resposta do cínico: no fundo, o que se expõe, junto com a reversão do insulto, é a alusão a um projeto de cidade fracassado e que, ainda por cima, custou a liberdade de seu idealizador. Pelo arranjo do texto, fica nas entrelinhas a sugestão de que, aos olhos de Platão, Diógenes seria um “Sócrates enlouquecido” também – e talvez principalmente – em termos de uma razão política e, como frequentemente acontece com os que são considerados loucos, teria provocado o riso ao mostrar a verdade (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 54; 58; PLATÃO. *Éutifron*, 3c). Pouco afeito aos discursos (τῶν λόγων) – mas não inteiramente indiferente a eles (cf. o advérbio ὀλίγων) –, Diógenes teria ousado radicalizar a “política de proximidade” de Sócrates (cf. PLATÃO. *Apologia*, 30e-31a), transformando-se a si mesmo num paradigma não no céu, mas sobre a terra (cf. PLATÃO. *República*, V, 472d; V, 592b; DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 35), cuja experiência, elevada ao patamar do *escândalo* (cf. FOUCAULT, 2009), é ao mesmo tempo e de modo permanente origem e verificação de uma constituição outra que permita garantir para o conjunto dos homens a liberdade e a justiça. Poderíamos então dizer que as viagens de Platão à Sicília são a forma de um esforço insistente para, a partir de um deslocamento no espaço e de circunstâncias supostamente mais favoráveis (cf. ARAÚJO, 2019), fazer convergir numa cidade particular a *lexis* e a *praxis* da melhor *politeia*, a despeito da provável diferença *natural* entre essas duas dimensões da ação humana (cf. PLATÃO. *República*, V, 473a). Por sua parte, no exercício individual de uma ascese hiperbólica e performática (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 23) – uma ascese cuja memória escrita evolui para a forma de um “tratado teórico” –, Diógenes assume em si mesmo o *elenchos* através do qual, ao se expor, ele expõe ao escrutínio de seus concidadãos (e de seus leitores) os pilares da constituição de uma cidade outra, não apenas possível, mas real e visível, inscrita em seu próprio corpo. O cínico então demonstra agindo (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 71), *hinc et nunc*, as diretivas de sua *cosmopolítica*, cuja intenção, mais do que substituir os modelos históricos, será a de fornecer a base perene da sua crítica. Do *logos* ao *ergon*, uma, e do *ergon* ao *logos*, a outra, as duas repúblicas vão em direções opostas, mas trafegam na mesma estrada.

A estridência com que a tradição antiga martela a incompatibilidade de espírito e de temperamento entre os dois homens parece, no fundo, esconder não apenas a perplexidade diante da origem comum de duas agendas filosóficas antagônicas, como, mais ainda, a perturbação diante de seus

pontos de contato mais discretos. Ironicamente, a simbologia preservada por essa mesma tradição permite entrever, para além do esquematismo discutível da historiografia filosófica da Antiguidade, as zonas de interseção entre o pensamento de Platão e o cinismo. A caverna e o ‘tonel’, evocando ambos um abrigo possível para o homem, são duas imagens que colam em seus respectivos contextos um sinal trocado apenas em aparência: de um lado, a caverna, acidente geológico natural que lembra a vida selvagem do homem primitivo, oferece o *décor* a um pensamento que busca justamente promover uma coalescência efetiva entre *nomos* e *phusis*; de outro, o *pithos*, artefato das cidades que só o fogo de Prometeu pode produzir, empresta um outro alcance ao suposto naturalismo de Diógenes.

Documentação escrita

DIOGENES LAERTIUS. *Diogenes Laertius*. Lives of Eminent Philosophers. Trad. Tiziano Dorandi. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

PLATO. *The Republic of Plato*. Trad. J. Adams. Cambridge: Cambridge University Press, 1963 [1902]. 2 vols.

PRINCE, S. *Antisthenes of Athens*. Texts, Translations and Commentary Ann Arbor. University of Michigan Press, 2015.

Referências bibliográficas

ALINE, H. *Histoire du texte de Platon*. Paris: Champion, 1915.

ARAÚJO, C. M. B. What was Plato up to in Syracuse? In: REID, H. L.; RALKOWSKI, M. (eds.). *Plato at Syracuse*. Essays on Plato in Western Greece with a new translation of the Seventh Letter by J. Radding. Sioux City: Parnassos Press, 2019, p. 77-89.

ARAÚJO DE FREITAS, G. *Sobre o estilo de Demétrio*. Um olhar crítico sobre a literatura grega. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Estudos Literários) – Programa de Pós-graduação em Estudos literários, Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

BEEES, R. *Zenons Politeia*. Leiden: Brill, 2011.

BRANCACCI, A. *Oikeios logos*. La filosofia del linguaggio di Antistene. (Col. Elenchos). Napoli: Bibliopolis, 1990. v. 20.

BRANHAM, R. B. Exile on Main Street: Citizen Diogenes. In: GAERTNER, J. F. (ed.). *Writing exile*. The discourse of displacement in Greco-Roman An-

- tiquity and beyond. (Mnemosyne Supplements). Leiden: Brill, 2007, p. 71-85. v. 83
- CASTELNÉRAC, B. La philosophie de Platon à l'épreuve de l'autobiographie. *Études Littéraires*, Laval, v. 42, n. 2, p. 81-95, 2011.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Histoire des mots. Paris: Klincksieck, 1999.
- CHAPUIS, M. Diogène, 'Socrate devenu fou'? *Philosophie Antique*, Paris, v. 20, p. 107-139, 2020.
- CLAY, D. Picturing Diogenes. In: BRANHAM, R. B.; GOULET-CAZÉ (eds.). *The cynics*. The cynic movement in Antiquity and its legacy. Berkeley: University of California Press, 1996, p. 367-387.
- COMETTI, J.-P., *Qu'est-ce que le pragmatisme?* Paris: Gallimard, 2010.
- DE LUISE, F.; FARINETTI, G. *Felicità socratica*. Immagini di Socrate e modelli antropologici ideali nella filosofia antica. Hildesheim: Olms, 1997.
- DETIENNE, M. *Comparer l'incomparable*. Paris: Seuil, 2000.
- DIXSAUT, M. *Platon*. Paris: Vrin, 2003.
- DONZELLI, G. Per un'edizione critica di Diogene Laerzio: i codici VUDGS. *Bollettino dei classici*, Roma, v. 8, p. 93-132, 1960.
- FLACHBARTOVÁ, L. Diogenes of Sinope as Socrates *mainomenos*. In : SUVÁK, V. (éd.). *Antisthenica Cynica Socratica*. Prague: OIKOYMENH, 2014, p. 308-350.
- FLORES-JÚNIOR, O. Usos e abusos da Antiguidade Clássica: sobre a apropriação do cinismo grego na descrição contemporânea de distúrbios psíquicos. *Aletria*, Belo Horizonte, v. 13, n. 1, p. 175-191, 2006.
- FLORES-JÚNIOR, O. Ainda a propósito da recepção (ou percepção) do cinismo antigo. Nota sobre um outro caso. *Aletria*, Belo Horizonte, v. 19, n. 3, p. 205-212, 2009.
- FLORES-JÚNIOR, O. As artes do discurso e o naturalismo cínico: tema e variações de uma anedota filosófica. *Kléos*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 17-48, 2015.
- FLORES-JÚNIOR, O. Paradoxes cyniques: l'activité littéraire d'Antisthène et de Diogène de Sinope. *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, v. 13, n. 2, p. 117-136, 2017.
- FLORES-JÚNIOR, O. Lire et écrire dans les marges. Activité littéraire et mendicité chez les cyniques. In: HELMER, É. (ed.). *Mendiants et mendicité en Grèce ancienne*. Paris: Garnier, 2020, p. 235-273.

- FOUCAULT, M. *Le courage de la vérité*. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984. Paris: Gallimard/Seuil, 2009.
- GIANNANTONI, G. *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit Gabriele Giannantoni. Napoli: Bibliopolis, 1990. 4 vols. [SSR]
- GILL, C. Le dialogue platonicien. In: BRISSON, L.; FRONTEROTTA, F. (eds.). *Lire Platon*. Paris: PUF, 2014, p. 51-76.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. Diogène de Sinope, surnommé le Chien. In: GOULET, R. (ed.). *Dictionnaire des philosophes antiques*. Paris: Éditions du CNRS, 1994, p. 812-820. t. II.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. Hegésias de Sinope. In: GOULET, R. (ed.). *Dictionnaire des philosophes antiques*. Paris: Éditions du CNRS, 2000, p. 529. t. III.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. *Les kynika du stoïcisme*, col. Hermes Einzelschriften, v. 89. Stuttgart: Franz Steiner, 2003.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. De la République de Diogène à la République de Zénon. In: GOULET-CAZÉ, M.-O. *Le cynisme, une philosophie antique*. Paris: Vrin, 2017, p. 545-606.
- HELMER, É. Philosophie et géographie: lieu de la pensée et pensée du lieu en Grèce ancienne. *Dialogues d'histoire ancienne*, Besançon, v. 47, n. 2, p. 91-112, 2021.
- HUSSON, S. *La République de Diogène*. Une cité en quête de la nature. Paris: Vrin, 2011.
- HUSSON, S.; LEMAIRE, J. (eds.). *Les trois Républiques*: Platon, Diogène de Sinope et Zénon de Citium. Paris: Vrin, 2022.
- JUNQUA, F. Les correspondances apocryphes de Diogène et Cratès de Thèbes. In: NADJO, L.; GAVOILLE, E. (eds.). *Epistulae antiquae* 3. Actes du III^e Colloque International 'L'épistolaire antique et ses prolongements européens' (Tours, 25-27 septembre 2002), Louvain: Peeters, 2004, p. 271-285.
- KINDSTRAND, J. F. Diogenes Laertius and the *chreia* tradition. *Diogene Laerzio storico del pensiero antico = Elenchos*, Napoli, v. 7, p. 217-243, 1986.
- MORAES AUGUSTO, M. G. Discurso utópico e ação política: uma reflexão acerca da *politeia* platônica. *Clássica*, São Paulo, v. 3, n. 3, p. 45-66, 1990.
- MORAES AUGUSTO, M. G. *Politeia* e utopia: o caso platônico. *Kléos*, Rio de Janeiro, v. 16-17, n. 16-17, p. 103-151, 2012/2013.
- NOUSSIA, M. Fragments of Cynic 'tragedy'. In: HERDER, M. A.; REGTUIT,

R. F.; WAKKER, G. C. (eds.). *Beyond the Canon*. Leuven: Peeters, 2006, p. 229-247.

SEARBY, D. M. The Fossilized Meaning of *Chreia* as Anecdote. *Mnemosyne*, Leiden, v. 72, n. 2, p. 197-228, 2019.

TARN, W. W. *Alexander the Great and the unity of mankind*. London: Millford, 1933.

VENTRELLA, G. *L'Edipo* di Diogene e l'utopia cinica nel teatro greco: a proposito di Dione Crisostomo, *Or. X* 29-32. *L'Antiquité Classique*, Louvain-la-Neuve, v. 80, p. 53-71, 2011.

WINIARCZYK, M. Zur Frage der Autorschaft der Schriften des Diogenes von Sinope. *Eos*, Wrocław, v. 92, n. 1, p. 29-43, 2005.

Notas

¹ Veja-se, a esse respeito, Clay (1996). Veja-se também, com uma outra perspectiva, Flores-Júnior (2006; 2009).

² Sobre esse termo, W. W. Tarn (1933, p. 75) chegou a escrever: “a horrible word which he [Diogenes] coined and which was not used again for centuries”.

³ A situação paradoxal de Diógenes como exilado é evocada no título mesmo de um artigo de R. Bracht Branham (2007): “Exile on Main Street: Citizen Diogenes”, que alude ainda, com alguma ironia, ao álbum “Exile on Main St.”, de 1972, gravado pela banda Rolling Stones durante o “autoexílio” de seus integrantes – conta-se que por razões fiscais – no sul da França. Diógenes chega a Atenas exilado de Sínope por ter falsificado a moeda, provavelmente com o concurso de seu pai, que tinha o controle do dinheiro da cidade (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 20-21).

⁴ Ver, a esse respeito, o estudo de A. Brancacci (1990, principalmente as p. 173-197). Vejam-se ainda Giannantoni (1990, *SSR*, v. IV, p. 328-329) e Prince (2015, p. 149 e 422-428).

⁵ Sobre a cronologia de Diógenes, consultar o verbete elaborado por M.-O. Goulet-Cazé (1994) para o *Dictionnaire des philosophes antiques*.

⁶ Vejam-se, por exemplo, os comentários de J. Adams (1963) sobre a *República* (II, 375e; II, 378d-e; V, 461c; VI, 495d e X, 596b).

⁷ Sobre o assunto, ver Goulet-Cazé (2003, p. 11-27; 2017, p. 546-550) e Husson (2011, p. 30-45).

⁸ Tratei desse assunto em duas ocasiões: 2017 e 2020.

⁹ Vejam-se os textos reunidos em *SSR* (V B 128-136), aos quais se deve acrescentar Dion Crisóstomo (*Or. X, Diógenes ou Sobre os domésticos* 29-32 (*SSR* V B 586)). Sobre as tragédias de Diógenes, leiam-se as considerações de Giannantoni

(1990, *SSR*, v. IV, p. 475-484), Noussia (2006), Husson (2011, p. 185-189), Ventrella (2011), e os diversos trabalhos de Juan Luis López Cruces (que, em nome da concisão, não foram listados na bibliografia acima).

¹⁰ Além dos estudos mencionados na n. 7 *supra*, leia-se Bees (2011), (com as justas reservas de Goulet-Cazé, 2017).

¹¹ Não se pode duvidar de que os antigos tivessem algum tipo de apreço pela ‘propriedade intelectual’ e pela autenticidade das obras em circulação (cf. PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, 26 d-e), o que se confirma com o registro recorrente da atividade dos plagiários – Ésquines foi acusado de plágio por Aristipo (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. II, 62) e o próprio Platão, segundo Favorino (ou Aristóxeno), teria retirado toda ou quase toda a sua *República* das *Controvérsias* de Protágoras (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. III, 37; 57) – e dos falsários, como Pásifon, filósofo da escola de Erétria (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. II, 61; VI, 73). É estranho, portanto, que nenhum dispositivo ‘legal’ tenha se desenvolvido que pudesse inibir esse tipo de prática para além do fato incerto de uma eventual reprovação moral dos implicados (consultem-se sobre o assunto as páginas iniciais do sugestivo e sempre útil estudo de Aline – 1915, p. 1 e ss.). Em todo caso, os cínicos parecem ter se colocado à margem desse tipo de ‘delito’, como se indiferentes a ele ou à própria questão da autenticidade de qualquer obra. De fato, imagina-se mal que os cínicos, refratários a todo tipo de propriedade, pudessem se preocupar com a propriedade da forma material de seu pensamento. Note-se, aliás, que, conforme o testemunho de Filodemo de Gadara em seu *Sobre os estoicos*, todo o debate em torno da autenticidade das *repúblicas* de Diógenes e de Zenão mobilizou estoicos e epicuristas, mas não parece ter interessado aos próprios cínicos. Enfim, o relato segundo o qual Menipo havia tirado proveito de um livro composto a quatro mãos por Dionísio e Zópiro, dois discípulos de Arcesilau, revela, por trás da falta de escrúpulo sugerida, uma compreensão incomum da difusão literária: cf. Diógenes Laércio (VI, 100). O fato é que Diógenes Laércio apresenta um retrato pouco lisonjeiro de Menipo.

¹² Vejam-se as considerações de Giannantoni (1990) em *SSR* (v. IV, p. 466-474).

¹³ Apesar do que podemos ler na passagem do (Pseudo-?) Hermógenes, que trata do tema (*Progymnasmata*, 3), a dificuldade de se chegar a uma definição precisa do termo *χρεῖα*, dando conta da multiplicidade de seus usos concretos, é bem conhecida. Essa dificuldade aumenta se evocarmos, como normalmente se faz – e como faz o próprio (Pseudo-?) Hermógenes –, outros termos correlatos, tais como *ἀπόφθεγμα*, *ἀπομνημόνευμα* e *γνώμη*. Sobre o assunto, vejam-se as considerações de Kindstrand (1986, p. 217-243). Veja-se também Flores-Júnior (2015, p. 18-19, n. 1).

¹⁴ Para uma visão, em certos aspectos, diferente do problema, ver Searby (2019).

¹⁵ Giannantoni (1990, *SSR*, v. IV, p. 466) anota: “Che Diogene abbia composto un’opera con questo titolo è – per opinione quasi unanime degli studiosi moderni – poco verosimile, essendo invece molto più probabile che si tratti de una raccolta di *χρεῖαι* di Diogene fatta da altri: non è dubbio, infatti che la *χρεῖα* fu – ancor prima di essere messa per iscritto – lo strumento principale della ‘propaganda’ cinica, quello in cui meglio si manifesta lo spirito di provocazione e la *παρρησία* di Diogene”.

¹⁶ Vejam-se outros textos reunidos em *SSR* (V B 264-271), bem como os respectivos comentários de Giannantoni (1990, *SSR*, v. IV, p. 507-512).

¹⁷ Assumo que se trata aqui de Hegésias de Sínope, e não, como já se aventou, de Hegésias de Cirene, o “apologista do suicídio”, filósofo da escola de Aristipo (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. II, 86), alternativa que me parece menos verossímil. A esse respeito, ver Goulet-Cazé (2000).

¹⁸ As cartas pseudoepígrafas dos cínicos, atribuídas ficcionalmente a Diógenes e Crates, longe de um mero exercício retórico sem qualquer engajamento filosófico (como já se pensou), são na verdade narrativas que frequentemente expandem os motivos que encontramos condensados no corpo da literatura anedótica, *explicando* de certa forma o seu conteúdo doutrinal. Deviam assim funcionar como um instrumento da propaganda cínica, seja para a conversão de seu público ou para um reforço pedagógico junto aos já convertidos. Na verdade, a epistolografia pseudoepígrafe e a *chreia*, os dois principais gêneros do discurso cínico, apresentam uma carpintaria poética similar e atendem ao mesmo objetivo pedagógico. Nesse sentido, é interessante notar que, segundo o (Pseudo-)Demétrio (*Sobre o estilo*, 232), um dos aspectos que fazem a beleza (κάλλος) das cartas é a “presença constante de provérbios” (πικναὶ παροιμίαι ἐνοῦσαι). Na definição de Hesíquio (*Lexicon*, Π, 963-964), um provérbio (παροιμία) é um “discurso útil para a vida” (βιωφελῆς λόγος), e os provérbios, “têm o poder de corrigir as disposições morais e as paixões” (ἡθῶν ἔχουσαι καὶ παθῶν ἐπανάρθωσιν). Enfim, Elio Theon (*Progymnasmata*, 120-121) estabelece uma clara conexão entre a παροιμία e a χρεῖα. Sobre as cartas pseudoepígrafas dos cínicos, veja-se Junqua (2004). A respeito do *Sobre o estilo* do (Pseudo-)Demétrio, veja-se o estudo, com tradução do texto grego para o português, de G. Araújo de Freitas (2011).

¹⁹ Isso talvez explique, ao menos em parte, a importância da epistolografia (cf. o título *Cartas*, no catálogo de Sótion em: DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 80), e em especial da epistolografia pseudoepígrafe, na tradição cínica (veja-se a anterior): atribuir essas ‘peças de propaganda’ a Diógenes e a Crates, os ‘patronos da escola’, seria, além de um argumento de autoridade, uma forma de paradoxalmente agir sobre a vida dos vivos a partir da virtude ‘viva’ dos mortos.

²⁰ Proponho aqui uma hipótese fundada numa reflexão muito geral que um estudo mais aprofundado (inclusive de cada um dos títulos das obras atribuídas a Diógenes) poderá ou não corroborar.

²¹ Já Gomperz (*Griechische Denker*, Leipzig, 1893-1909, 3 vols., *apud* GIANNANTONI, 1990, *SSR*, v. IV, p. 464) observava que o próprio Diógenes deveria ser o protagonista dessa obra.

²² As tragédias (perdidas) cujos títulos foram transmitidos sob o nome de Diógenes mereceriam um tratamento à parte, mas não penso que escapassem inteiramente a esse ‘método’. Nesse sentido, parece-me improvável que elas tenham sido alguma vez encenadas ou mesmo que tivessem uma parte musical ou cenográfica muito elaborada, sem excluir a possibilidade de que tenham de fato sido compostas em prosa. A expressão τὰ τραγωδία usada por Diógenes Laércio, mas muito provavelmente colhida na obra de Sátiro para se referir às peças atribuídas ao cínico, parece apontar nessa direção (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 80). Aliás, a sua atribuição a Filisco de Egina, um outro discípulo de Diógenes, mais do que indicar uma simples confusão, e dado o contexto mais geral do debate, pode reforçar a hipótese de uma

produção literária de difícil classificação em termos de autoria e autenticidade. Sobre as tragédias cínicas, vejam-se os títulos indicados na n. 9 *supra*.

²³ Consultem-se, por exemplo, Dixsaut (2003, p. 17-33) e Gill (2014).

²⁴ “Le mot ‘expérience’ y était employé pour désigner toute manière, qu’elle fût effective ou seulement possible, selon laquelle l’homme, lui-même une partie de la nature, entre en rapport avec tous les autres aspects et différentes phases de la nature, y compris ses illusions, ses erreurs et ses rêves, aussi bien que ses arts, considérées sous l’angle de la beauté ou de leur utilité (...). ‘Expérience’ est un mot utilisé pour désigner, sous une forme abrégée, le complexe de tout ce qui est caractéristiquement humain” (J. Dewey, *Experience and Nature: A Re-introduction* (1928), *apud* COMETTI, 2010, p. 300).

²⁵ Essa passagem de Eliano retoma ainda o *topos* da vaidade e do orgulho de Platão (cf. DIOGENES LAÉRCIO. VI, 7; 26; 67).

O DRAMA DA RECEPÇÃO: CÍCERO E A ACADEMIA^{*}

Alice Bitencourt Haddad^{**}

Resumo: Neste artigo pretendemos apontar aspectos da composição de Cícero, em *Academica* e *De finibus*, que indiquem o contraste que ele mesmo estabelece entre duas correntes da Academia de Platão: a que ele representa e que se desenvolve entre Arcésilas e Filon de Larissa; e aquela representada por Antíoco de Ascalão, um antigo discípulo de Filon que teria mudado radicalmente de filosofia, assumindo influências estoicas. Nosso objetivo é mostrar como Cícero constrói dramaticamente essa disputa pelo legado platônico, com ênfase nas perspectivas dos personagens – especialmente no que tange à compreensão da importância de Sócrates para a filosofia de Platão – e nas emoções que lhes são atribuídas pelo Cícero escritor.

Palavras-chave: Cícero; *Academica*; *De finibus*; Academia; legado platônico.

LE DRAME DE LA RÉCEPTION: CICÉRON ET L'ACADÉMIE

Résumé: Dans cet article, nous avons l'intention de souligner des éléments de la composition de Cicéron, dans *Academica* et *De finibus*, qui indiquent le contraste qu'il établit lui-même entre deux courants de l'Académie de Platon: celui qu'il représente et qui se développe entre Arcésilas et Philon de Larissa; et celui représenté par Antiochus d'Ascalon, un ancien disciple de Philon qui aurait radicalement changé sa philosophie, assumant des influences stoïques. Notre objectif est de montrer comment Cicéron construit de manière dramatique cette dispute pour l'héritage platonicien, en mettant l'accent sur les perspectives des personnages – en particulier en ce qui concerne la compréhension de l'importance de Socrate pour la philosophie de Platon – et sur les émotions qui leur sont attribuées par l'écrivain Cicéron.

Mots-clés: Cicéron; *Academica*; *De finibus*; Académie; héritage platonicien.

* Recebido em: 16/06/2022 e aprovado em: 10/08/2022.

** Professora associada do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense. E-mail: alicehaddad@id.uff.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4690-0878>.

Introdução

Quanto aos tesouros dos antigos sábios, aqueles que eles nos deixaram escrevendo livros, percorro-os desenrolando-os em conjunto com os amigos. E, quando vemos algo bom, selecionamos, e consideramos de enorme proveito que tenhamos nos tornado amigos uns dos outros. (XENOFONTE. Memoráveis, 1.6.14¹)

A História da Filosofia é uma história também das sucessões. Um autor antigo como Diógenes Laércio a representa de maneira brilhante em sua obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Aquele que é filósofo estudou e, principalmente, conviveu com outros filósofos, herdou suas doutrinas ou procedimentos, faz com esse legado uma obra sua, também ela transmitida de múltiplas maneiras possíveis: como escritor, como professor, na esfera política, em suas escolhas nas diversas e adversas situações que se lhe apresentam, etc.

Por que falar da vida de um filósofo? Esse é um estranhamento que nós modernos experimentamos ao ler Diógenes, imputando ao autor, muitas vezes, uma certa vulgaridade por se ocupar com aspectos que nunca tematizamos em nossas pesquisas. O que nos importa se algum filósofo morreu por doença acometida por piolhos? O que nos importa se o outro era gago e gostava de usar anéis? É importante falar da vida de um filósofo, contar sobre seus feitos e defeitos, como lidou com a velhice e com os prazeres, como se relacionou com outras pessoas, amigos e discípulos, porque a vida de um filósofo é sua maior obra e a mais completa. Não seria a vida uma espécie de critério verificador de suas próprias teorias, especialmente quando a obra teórica reflete sobre o melhor modo de vida, sobre ação, sobre política? Há que se entender, assim, que falar da vida é falar também da obra, de modo que “vidas” e “doutrinas” não devem ser tomadas como fatores separados e que não se tocam, mas, pelo contrário, como aspectos que se iluminam e se explicam em vista de uma melhor compreensão de quem foi certo filósofo.

Nas linhas de sucessão que Diógenes oferece nos deparamos, talvez esta seja uma palavra melhor, com uma *rede*. Isso porque, apesar de em várias seções ele supor a sucessão de um filósofo a partir de um anterior, ele nunca deixa de mencionar com quais outros aquele conviveu e aprendeu ao longo da vida. De Platão, por exemplo, Diógenes afirma que seguia as teo-

rias de Heráclito, mais tarde tornou-se discípulo de Sócrates, e, depois da morte de Sócrates, passou a seguir Crátilo, um heraclítico, e Hermógenes, um parmenídico (DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 3.5-6) – ainda que, claramente, Diógenes o ponha como sucessor de Sócrates e abrindo o livro III com uma “nova linhagem” após as narrativas sobre os socráticos e seus sucessores. Encanta-nos também o narrado, no livro VII, sobre a vida e a obra de Zenão de Cítio: foi discípulo de Crates, o cínico; de Stílpon, o megárico; e de Xenócrates e Pólemon na Academia (DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 7.1). Consta, ainda, que gostava de estudar com o dialético Filon e com Diodoro Cronos, o megárico (DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 7.16, 7.25). E esse conjunto de influências se enxerga, de fato, na filosofia estoica. Há fragmentos de Xenócrates que qualquer um consideraria de acento estoico, bem como sentimos um sabor megárico nos silogismos que recebemos de Zenão e seus sucessores. Não vamos nos deter exatamente sobre esses pontos, mas apenas gostaríamos de assinalar a complexidade que significa a transmissão, a sucessão, e, por fim, o legado de uma Filosofia. Não à toa disse Pólemon para Zenão: “Não me passa despercebido o fato de entrares pela porta do jardim para te encontrares comigo e me roubares a minha doutrina para dar-lhe uma aparência fenícia” (DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 7.25, trad. Kury).

Essa fala atribuída a Pólemon, aliás, nos faz lembrar que, na relação entre professor e aluno, não há nenhum tipo de controle sobre como aquilo que se transmite chega ao aluno, e como ele vai se apropriar daquilo que o professor porventura ensinou. Um exemplo disso encontramos nas *Memoráveis* de Xenofonte, um texto relevante para o tema, pela pluralidade de discípulos associados a Sócrates que nele aparecem. Já de início, Xenofonte, em defesa do mestre, argumenta com vigor contra a responsabilização de Sócrates quanto aos destinos de Crítias e Alcibiades, que causaram tantos males à cidade (XENOFONTE. *Memoráveis*, 1.2.12). Eles procuraram e frequentaram Sócrates já com a intenção de se tornarem hábeis oradores e políticos, e não homens virtuosos. Quando aprenderam o que queriam, se afastaram (XENOFONTE. *Memoráveis*, 1.2.15-16). Em contraste com Crítias e Alcibiades, muitos outros discípulos são apontados como tendo buscado Sócrates a fim de se tornarem excelentes (*kaloì kagathoi*) e aptos a serem úteis à casa, à família, aos amigos e a seus concida-

dãos, como Críton, Querefonte, Querécates, Hermógenes, Símiás, Cebes, Fédon e outros (X. *Mem.* 1.2.48).

Neste artigo, que dedicamos à professora Maria das Graças de Moraes Augusto, trouxemos essas passagens de Diógenes Laércio e Xenofonte inicialmente apenas para ambientar o leitor no tema de que trataremos, a saber, o legado e a recepção. Restringiremos nosso escopo à perspectiva de Cícero em *Academica* e *De Finibus*. A dedicatória à professora serve para indicar não apenas nossa gratidão pela formação que recebemos durante a graduação, o Mestrado e o Doutorado, mas também porque sua trajetória é exemplo do que este artigo pretende ilustrar: que aquilo que um professor entrega é recebido de maneiras diferentes pelos diversos discípulos, que tornam a obra do professor uma obra sua, dando continuidade, de maneira singular, às questões levantadas e discutidas em comunidade, mas sempre entendendo-as como um legado. Nesse sentido, dedico também este artigo a todos os amigos que fiz no âmbito do Programa de Estudos em Filosofia Antiga da Universidade Federal do Rio de Janeiro (fundado e coordenado pela professora Maria das Graças por mais de 30 anos), companheiros de jornada filosófica cujo trabalho admiro, leio, escuto e com os quais dialogo e aprendo com muito prazer.

***Academica* e *De Finibus* em linhas gerais**

Em *Academica*, obra escrita nos últimos anos de vida de um Cícero já afastado da arena política, percebe-se que a narrativa gira em torno de um conflito que o autor estabelece com Antíoco de Ascalão, um acadêmico que foi discípulo de Fílon de Larissa, e que teria rompido com a tradição da assim chamada Nova Academia. Na data dramática da obra, Antíoco já estava morto e não consta como um personagem, porém tem seus defensores. Antes, cabe explicar ao leitor que conhece pouco os *Academica* que Cícero escreveu duas edições da obra.² Uma primeira que ele dividiu em dois livros, *Cátulo* e *Luculo*, da qual nos chegou integralmente apenas *Luculo*; e uma segunda, que ele dividiu em quatro livros, alterando, ainda, os personagens em questão. Dessa segunda edição só nos chegou integralmente o primeiro quarto, cujo principal expositor é Varrão. Para facilitar a compreensão do leitor, usaremos as nomenclaturas *Luculo* e *Varrão*, dependendo do texto a que nos referirmos.³

O tema principal de *Academica* é o da possibilidade de conhecimento a partir das representações sensoriais. Em reconhecendo que seu antigo mes-

tre, Antíoco, mudara de opinião acerca desse assunto, assumindo uma concepção de conhecimento em muitos pontos semelhantes à estoica, Cícero desenha os personagens Varrão e Luculo como porta-vozes dessa doutrina, e a si mesmo como um representante da Nova Academia, assumindo, inclusive, o uso de escritos de Clitômaco (CÍCERO. *Luculo*, 98) como apoio para a sua fala. A oposição entre as partes (neoacadêmicos vs Antíoco e estoicos) é assim estabelecida, havendo ataques e defesas dos dois lados.

Vimos a necessidade de também abordar, ainda que parcialmente, o *De Finibus* porque encontramos ali novamente a rusga entre Cícero e um outro porta-voz de Antíoco, Pisão, mas agora em torno da Ética. Nesse diálogo que chegou inteiro, a estrutura dramática é, talvez justamente por ter chegado inteiro, aparentemente mais complexa. Ali temos um conjunto de diálogos com personagens diferentes e em locais diferentes: os livros I e II, dedicados à discussão da ética epicurista; os livros III e IV, destinados ao debate da ética estoica; e o livro V, centrado na discussão das ideias de Antíoco.

As mudanças de casa

Antíoco é um personagem muito interessante para a discussão sobre recepção porque, como dissemos, era um acadêmico ligado a Fílon, que desviou o rumo de sua filosofia radicalmente, aderindo a várias teses estoicas, algumas delas duramente atacadas pelos acadêmicos de sua época (e pelo próprio Antíoco do passado). Da maneira como Cícero descreve, é como se Antíoco, seu antigo e brilhante professor, tivesse se tornado um rival, um adversário. É com muita emoção que Cícero se refere a ele. E aqui é importante fazer uma pausa para explicar o título deste trabalho e como estamos entendendo a escrita de Cícero no que diz respeito a esse episódio da mudança de Antíoco. A recepção do legado platônico é o que está em disputa em *Academica* e em parte do *De Finibus*. E Cícero dramatiza a disputa, colocando em conflito as teses representantes das duas vertentes. O “drama da recepção”, como chamamos, se refere à maneira encontrada por Cícero de apresentar o embate. Ele não é um embate puramente intelectual, de confronto de ideias e conceitos, e sim também eivado de elementos emotivos que conduzem o leitor ao calor desse enfrentamento em que todos se dizem acadêmicos, tornando aparentemente sem sentido esse nome comum.⁴ Em nossa análise, decidimos focar apenas na cena dramática e na maneira como os personagens se referem ao legado em disputa, deixando

para outro momento a discussão detalhada, mais propriamente filosófica, de algumas das controvérsias entre Cícero e Antíoco no campo do conhecimento e da ética.

A “virada” de Antíoco é mencionada em algumas passagens. Em *Varrão*, 13, a situação é mencionada em tom de intriga que atinge também o próprio Cícero:

“Mas a teu respeito chegou-me qualquer coisa aos ouvidos...”

“A propósito de quê?” – perguntei.

“Ouvi dizer que abandonaste a Velha Academia e agora alinhas pelas ideias da Nova.”

“E então!?” – retorqui. – “Que mais direitos tem o nosso amigo Antíoco de regressar à velha casa e deixar a nova, do que eu tenho de abandonar a velha e passar para a nova? [...]”⁵

Cícero não se aprofunda nos motivos pelos quais teria abandonado a Antiga Academia, nem sobre quando isso teria acontecido, provocando nos comentadores modernos um intenso debate sobre sua trajetória filosófica. Sabemos de sua declarada filiação à chamada Academia cética, mas não fica nem um pouco claro se a filosofia que ele seguia antes era simplesmente a de Antíoco, que agora ele critica, ou se algo ainda diferente disso. Görler (2002), por exemplo, oferece uma interpretação mitigada dessa passagem; primeiro, sustentando, ao longo do seu artigo, que Cícero nunca foi “antioquiano”, a partir da análise de passagens de obras consideradas por alguns intérpretes como pertencentes a esse período dogmático (p. ex. *De Oratore*, *De Republica* e *De Legibus*); em seguida, defendendo a hipótese de que a saída da Velha Academia para a Nova não se referiria a uma mudança de filosofia, mas a uma mudança quanto aos temas abordados em seus escritos filosóficos. Se antes Cícero tomava Platão como modelo na escolha e na análise de certos temas, ele agora se veria na necessidade de expor o método e as questões da Academia à qual pertenceu, chamada por Varrão de Nova Academia (ver GÖRLER, 2002, esp. p. 109-113). Teria sido, portanto, sempre um cético. Mas a questão, como dissemos, é polêmica, e o texto abre margem para outras interpretações igualmente persuasivas. Glucker (1996, p. 39), por exemplo, menciona também o fato de a mais antiga obra teórica de Cícero, *De inventione* (c. 81 a.C.), conter uma declaração de pertencimento à Academia cética, bem como sua última obra, *De officiis*, embora questione, ao longo de seu artigo e de maneira

muito arguta, a permanência dessa filiação por toda a sua vida. Sua proposta é a de que Cícero teria sido primeiro um acadêmico cético, filoniano; depois, um seguidor de Antíoco; e em 45 a.C. teria retornado ao ceticismo de Carnéades e Fílon. Ele faz, portanto, uma leitura mais rígida daquela passagem que menciona a “mudança de casa” de Cícero, bem como de algumas passagens críticas à Academia cética em algumas de suas obras (especialmente *De legibus*, 1.39), cujo peso Görler também diminui em sua interpretação. Como aqui estamos preocupados com a posição de Cícero em *Academica* e *De finibus*, obras compostas no mesmo período, a decisão por uma ou outra compreensão de sua trajetória não afetará (ou não afetará muito) nossa presente investigação, de modo que deixaremos por ora em suspenso essa questão, que merece atenção maior do que agora poderemos oferecer.⁶

Quanto a Antíoco, essa versão de que teria deixado a Nova Academia, aquela iniciada por Arcésilas e continuada até Fílon de Larissa, para regressar à Antiga é o que Cícero afirma que ele mesmo dizia. Ela será, porém, contestada em diversos momentos, colocando-se em questão a legitimidade de seu pertencimento à Academia – não só à “nova”, como à “antiga”, por sua adesão a soluções estoicas para alguns problemas (“apesar de costumar ser tido por Acadêmico, se alterasse num ou noutro ponto a sua doutrina, poderia passar por um Estoico de gema”; *Luculo*, 132.8-10). É o caso, por exemplo, do problema do critério de verdade. Durante muito tempo o estudou com Fílon – dizia-se, inclusive, que foi a pessoa que mais estudou com Fílon esse assunto (CÍCERO. *Luculo*, 69.2-3) –, e escreveu ele próprio sobre o tema. Na velhice, “passou a atacar com a mesma veemência os pontos de vista que antes costumava defender” (CÍCERO. *Luculo*, 69.4-6).

O personagem Cícero se pergunta o que aconteceu para haver essa mudança, aparentando perplexidade e expressando algum deboche: “Pergunto a mim mesmo que espécie de dia foi esse que o iluminou e lhe revelou o critério para distinguir o verdadeiro do falso, cuja existência ele negara ao longo de tantos anos!” (CÍCERO. *Luculo*, 69.8-11). Se passa a dizer o mesmo que os estoicos, por que não mudou de escola? É então que Cícero comenta uma hipótese bastante hostil que corria, a de que Antíoco só teria querido se destacar de Fílon quando começou a ter discípulos próprios. Além disso, para ele interessaria manter a designação de acadêmico, pela reputação do nome. O desejo de recuperar o legado da Antiga Academia seria falso, apenas uma forma de justificar suas mudanças, preservando, ao

mesmo tempo, o nome. A hipótese dele, Cícero, por sua vez, apontaria mais para uma fraqueza do que para a ambição de reputação: Antíoco não teria aguentado os ataques unificados das demais escolas contra a Academia (a nova), e, assim como quem foge do sol, teria se abrigado à sombra da Antiga Academia (CÍCERO. *Luculo*, 70). Confirmando-se qualquer das duas hipóteses, Antíoco sairia bastante desqualificado, ou por oportunismo ou por incapacidade. Um contraste relevante com a descrição que dele faz Cícero em outro momento, ao afirmar que ultrapassava os outros filósofos em inteligência e conhecimento (CÍCERO. *Luculo*, 4.11-13). Por esse contraste fica mais explícita sua perplexidade com a mudança de Antíoco. Que justamente ele, Antíoco, seja o primeiro a defender o critério estoico de verdade, isso – diz Cícero – o afeta demais (*qui me valde movet*; CÍCERO. *Luculo*, 113.9), ou porque ele amava aquele homem, assim como aquele o amava (*vel quod amavi hominem sicut ille me*; CÍCERO. *Luculo*, 113.9-10), ou porque era o mais refinado (*politissimum*) e sagaz (*acutissimum*) filósofo de seu tempo. A admiração pelo mestre era enorme e talvez por isso a decepção tivesse sido ainda mais aguda. Mas, claro, trata-se de uma dramatização que acompanha e ilustra com tintas fortes o embate das ideias.

Cícero e o legado de Sócrates e Platão

Em contraposição à decepção com Antíoco, Cícero apresenta sua visão do significado de ser um acadêmico. Ele o faz de muitas formas, mas talvez a mais bonita se encontre no início do livro V do *De Finibus*. Seu interlocutor no livro é Bruto, a quem ele conta sobre o período em que viveu em Atenas, em sua juventude, e onde teve aulas com Antíoco, que aconteciam no ginásio de Ptolomeu. Àquela altura, em 79 a.C., já havia acontecido a invasão de Sula durante a Primeira Guerra Mitridática (86 a.C.), Fílon já havia morrido após fugir para Roma, e as atividades no interior da Academia teriam cessado desde então.⁷

Junto com Pisão (porta-voz de Antíoco nesse diálogo), Quinto,⁸ Pompônio Ático e Lúcio Cícero,⁹ Cícero tinha acabado de ouvir uma palestra de Antíoco, e eles resolvem dar um passeio pela Academia, descrita como um local que costumava estar vazio à tarde. O ponto de partida para a caminhada é a casa de Pisão. O percurso e a distância são estabelecidos. Estaria Cícero dramatizando sua própria trajetória filosófica, partindo da casa de Pisão em direção à Academia?¹⁰ É difícil garantir alguma resposta

nesse sentido, mas a caminhada até a antiga escola de Platão, agora deserta, e ainda após a aula de Antíoco, não parece uma escolha arbitrária, ainda mais quando o autor da narrativa é tão consciente do exercício da escrita, da composição textual.

Quando os personagens chegam, após pouco mais de um quilômetro de caminhada, todos, sem exceção, falam de suas emoções por terem passado ou estarem em locais frequentados por homens tão ilustres e que eles só conhecem por seus textos. Pisão se emociona ao pensar em Platão, Espeusipo, Xenócrates e Pólemon, os membros daquela que Antíoco considerava a Antiga Academia, e a qual ele declarava recuperar. Quinto, amante da obra de Sófocles, confirma o mesmo sentimento ao olhar, no caminho, para o casario de Colono (“tive a sensação de ver Édipo”, *De finibus* 5.3). Pompônio Ático, o epicurista, também declara não conseguir se afastar da recordação do rosto de Epicuro ao passar pelos jardins. Apesar de não ter conhecido o filósofo, seu rosto seria bem conhecido por conta da prática epicurista de pintá-lo em quadros, taças e gravá-lo em anéis. É então que Cícero fala de sua própria comoção ao ver e apontar um pequeno auditório onde Carnéades lecionava. Cícero também conhecia seu retrato, então sente que pode vê-lo em seu assento (“e creio até que o seu assento, privado da companhia de tão poderoso intelecto, como que sente saudades da sua voz”, *De finibus*, 5.4). Cícero, portanto, localiza na figura de Carnéades a sua admiração. Sua caminhada até a Academia o levou a esse importante continuador da filosofia de Arcésilas. Por último, Lúcio Cícero, corado, conta de sua iniciativa de visitar a Baía de Faleros, onde Demóstenes declamava, e de seu desvio durante a caminhada para tentar ver o túmulo de Péricles. “Mas nesta cidade”, diz ele, “as recordações são infinitas; por onde quer que vamos a história vem ao nosso encontro” (CÍCERO. *De finibus*, 5.5).

É após essa abertura tão significativa, com todos os personagens situados quanto às suas influências, levados pela emoção de verem e andarem por onde passaram aqueles grandes homens, que Pisão inicia sua exposição sobre o supremo bem segundo Antíoco. Reforçando as dúvidas sobre sua trajetória filosófica, o jovem Cícero, lembrado pelo Cícero mais velho que dialoga com Bruto, não é um aliado de Antíoco. Ele já é um seguidor da Nova Academia (CÍCERO. *De finibus*, 5.7) e crítico em vários pontos da doutrina do mestre que ele está, naquele mesmo período, frequentando. É preciso, porém, ter cuidado com o que Cícero afirma sobre si mesmo.

Nada garante que ele não esteja projetando no Cícero do passado sua visão da época em que escreveu. Por outro lado, é também possível que seu desencanto pela filosofia de Antíoco tenha se dado, de fato, antes de sua estada em Atenas, já que não se descarta a hipótese de que eles tenham se conhecido antes, uma vez que pouco se sabe sobre por onde teria andado Antíoco após a fuga de Fílon para Roma. Além disso, é relevante destacar que Cícero teve uma formação plural, que ele mesmo descreve em vários momentos. E sua relação com Antíoco pode nunca ter sido a de um fiel seguidor, assim como não o foi com alguns daqueles que ele aponta como professores, tais como Diódoto (estoico cujas lições ouvia desde criança e que morava em sua casa; cf. *Luculo*, 115), Fedro e Zenão de Sídon (epicuristas; cf. *De finibus*, 5.16). A fidelidade de Cícero, nas obras aqui em questão, é a algo que chamaríamos de espírito socrático.

A maneira como Cícero entende a filosofia platônica, ao menos em *Academica* e *De finibus*, passa, necessariamente, pelo resgate da filosofia de Sócrates. “Filosofia” entendida não como um conjunto de doutrinas, mas como atitude, modo de proceder, perguntar e argumentar, modo de se relacionar com as teses dos homens comuns e com as dos ditos sábios, modo de se relacionar com os discípulos, e poderíamos pensar em tantos outros aspectos de uma filosofia de caráter oral e ocupada com os assuntos humanos e, portanto, com a vida. Em *De Finibus* I e II, por exemplo, o contraste entre um Cícero autodeclarado socrático e o epicurista Torquato se evidencia pela maneira como cada um escolhe defender suas ideias. Torquato, após ser provocado por Cícero, inicia uma exposição sobre a doutrina epicurista do bem último a partir da metodologia também de Epicuro (CÍCERO. *De finibus*, 1.29 et seq.). Ele disserta sobre o tema sempre fazendo menção ao filósofo. Assim temos Torquato, ao longo de sua apresentação, supostamente reproduzindo o pensamento e a maneira de expor de Epicuro. O livro I termina com Torquato encerrando sua fala e expressando o desejo de ouvir a opinião de Cícero. O livro II se inicia com Torquato e Triário encarando Cícero, na expectativa de ouvi-lo, porém este corta completamente a aspiração dos ouvintes, recusando-se a oferecer uma palestra do mesmo tipo. E o rejeita amparado em Sócrates: “Quando é que Sócrates, considerado de pleno direito o pai da filosofia, alguma vez fez semelhante coisa?” (CÍCERO. *De finibus*, 2.1). Ainda compara a prática de Torquato com a dos sofistas, como Górgias, que discorriam em público sobre os assuntos que lhes eram demandados. Sócrates, ao contrário, esperava os

outros discorrerem para então os refutarem. Esse procedimento teria sido abandonado até mesmo pela Academia, permanecendo os ouvintes calados ao ouvirem a exposição do mestre. Cícero, porém, valorizando a conduta socrática, recuperada por Arcésilas, decide discutir ponto por ponto a fala de Torquato, com o compromisso de rejeitar o inaceitável e confirmar o que estivesse disposto a aceitar.

Em *Varrão* (3), essa inspiração em Sócrates também se manifesta quando ele declara que tem como tarefa “expor em latim a antiga filosofia procedente do pensamento de Sócrates”. *Confissão, essa, que ocorre durante uma discussão acirrada sobre a importância de se traduzirem textos filosóficos para o latim que ele trava com Varrão, que, por sua vez, defende que se leia filosofia em grego, dentre outros motivos, para que ela não seja vulgarizada.*¹¹ Essa indicação de que sua tarefa filosófica está atrelada a Sócrates é reveladora, pois mostra, ao mesmo tempo, que não é a qualquer Academia que ele se vê pertencer, mas àquela iniciada por Arcésilas, e que justamente reivindica a retomada da dúvida socrática. É de se notar que, dentre os fragmentos que nos chegaram de Espeusipo e Xenócrates, por exemplo, nenhum deles faz referência a qualquer vinculação desses primeiros acadêmicos com Sócrates. Arcésilas, ao contrário, aparece na narrativa de Cícero como um acadêmico que se opunha a Zenão de Cítio, especialmente no que diz respeito à sua concepção de conhecimento, mas sendo respaldado, principalmente, pela figura de Sócrates. Suas disputas com Zenão, diz Cícero, não ocorriam pela mera vontade de vencê-las, mas porque Arcésilas realmente considerava que certos assuntos eram obscuros em si mesmos, assim como Sócrates considerava (CÍCERO. *Varrão*, 44). *E Arcésilas, então, não somente revigora a atitude socrática, como a radicaliza, negando, inclusive, o único conhecimento que Sócrates reivindicava para si* (CÍCERO. *Varrão*, 45), *numa provável remissão à Apologia (21b3-4) de Platão: “ἐγὼ γὰρ δὴ οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν σύνοιδα ἑμαυτῷ σοφὸς εἶναι”*: “pois eu sei sobre mim mesmo que não sou sábio, nem grande nem tacaño”.

A divergência entre Cícero e Antíoco passa também pela maneira como cada um lê a figura de Sócrates. E aqui temos um problema que merece um pouco mais de atenção. Ainda que Varrão e Luculo sejam porta-vozes da filosofia de Antíoco, há uma diferença entre os dois no que diz respeito à compreensão da ignorância socrática.¹² Luculo vê na postura socrática uma estratégia, a de se rebaixar (*ipse detrahens*) para deixar o interlocutor

fazer sua exposição a fim de refutá-lo, valendo-se da ironia, que ele explica como uma espécie de dissimulação que implica dizer uma coisa pensando ou sentindo outra (CÍCERO. *Luculo*, 15). Luculo veria, assim, a confissão de ignorância como artifício retórico, de maneira semelhante ao que se encontra na acusação de Trasímaco na República (337a2-5) de Platão. A eironeia socrática ali é considerada pelo personagem como um mecanismo malicioso utilizado com vistas à vitória no embate discursivo. Cícero, por sua vez, leva a sério a confissão de ignorância de Sócrates, alegando ser impossível duvidar, depois de ler os numerosos diálogos, de que o filósofo realmente sustentava que nada podia ser conhecido, com exceção de apenas uma coisa: scire se nihil se scire, “saber nada saber” – uma recriação, me parece, daquela frase que citamos há pouco da Apologia.

Entendo que não é o caso aqui de investigar quem está com a razão, se o personagem de Cícero ou de Luculo, mas de perceber a diferença entre eles e como ela repercute em suas filosofias. A radicalização da postura socrática por Cícero, herdada da Nova Academia iniciada por Arcésilas, o levará a questionar a possibilidade de conhecimento pelos sentidos (ver CÍCERO. *Luculo*, 77-90) e pela razão (CÍCERO. *Luculo*, 91-98), admitindo, todavia, que a falta de garantia sobre a veracidade das representações não impede a vida, na medida em que basta tomar o verossímil (probabile) como guia. Essa posição parece mais uma constatação do que uma resposta à comum crítica da inatividade que os cétricos recorrentemente sofreram ao longo da história. Se o cétrico dúvida de tudo, como pode agir, como escolhe? Por que não se joga do precipício, como perguntou Aristóteles (cf. *Metafísica*, 1008b15-17)? Os críticos veem com essa questão uma espécie de prova de que não é verdade que os cétricos não tenham crenças, ou de que duvidem de tudo. Mas uma saída para o problema posto é se perguntar, em contrapartida, “quem de nós precisa ter uma verdade certa e garantida para agir?”. É disso que Cícero está falando. Basta termos uma opinião que pareça verdadeira, que não esteja em conflito com outras que igualmente pareçam verdadeiras. Colocar em dúvida todas as representações não significa, absolutamente, afirmar que não haja diferença entre elas, e o fato é que umas parecem mais persuasivas do que outras. Nesse sentido, o ideal de sabedoria, especialmente o estoico, é substituído pela opinião verossímil, pela representação persuasiva, enfim, pelo que Cícero chama de probabile. Como diz seu personagem em *Luculo* 66, “Pessoalmente sou um grande opinante (pois não me tenho por um sábio!) [...]”, dando outra forma, mais uma vez, à declaração socrática.

Já em Varrão (15-17), o contraste entre o representante da filosofia de Antíoco e Cícero é um pouco mais complexo, pois não há, da parte de Varrão, afirmação alguma que levante suspeitas sobre o uso que Sócrates faria de sua confissão de ignorância. A imagem que o personagem desenha do filósofo é de alguém que teria tirado a filosofia das especulações obscuras em torno da natureza, ela própria obscura em si mesma, conduzindo a filosofia para a vida cotidiana, para as investigações de cunho moral. Varrão, portanto, reconhece um ceticismo em Sócrates; diferente de *Luculo*, que diz com todas as letras: “Do número destes cépticos devem excluir-se Platão e Sócrates” (CÍCERO. *Luculo*, 15), justificando essa tese com sua já mencionada interpretação da ironia socrática.

Quanto à argumentação socrática, Varrão simplesmente a descreve sem acrescentar qualquer juízo negativo:

*[...] Sócrates conduz o encontro sem nunca afirmar nada, refuta o que os outros dizem, declara nada saber a não ser que nada sabe e que a sua superioridade consiste em que os outros ignoram o que julgam saber, enquanto ele apenas sabe uma coisa, que nada sabe e que julga ser este o motivo por que Apolo o considerava o mais sábio dos homens, uma vez que a única sabedoria que o homem pode ter consiste em não julgar que sabe o que de facto ignora. Repetia isto constantemente, mantinha sempre esta certeza, e assim todas as suas palavras consistiam em enaltecer a virtude e exortar os outros à prática das virtudes, facto de que nos podemos informar pela leitura dos livros dos discípulos de Sócrates, sobretudo os de Platão. (CÍCERO. *Varrão*, 16)*

A questão para Varrão, e nisso residirá sua divergência com o personagem de Cícero, é que a filosofia de Platão não repercute essa postura. À insipiência de Sócrates se opõe a descrição de Platão como versátil (*variis*), multifacetado (*multiplex*), eloquente (*copiosus*) e como alguém que estabeleceu uma filosofia una. Residiria, portanto, na própria filosofia platônica uma discrepância com relação à maneira socrática de filosofar, e que seria ainda mais acentuada por seus discípulos, nomeadamente Espeusipo, Xenócrates e Aristóteles, que abandonariam de vez a dúvida socrática e a conduta de nada afirmar, compreendendo a filosofia como doutrina ou sistema (disciplina). “Daqui resultou algo que Sócrates não aprovaria: a filosofia como discurso sistematicamente articulado, com as matérias dis-

tribuídas segundo uma ordenação bem estabelecida” (CÍCERO. *Varrão*, 17-18). Aliás, nisso, em acordo com Varrão, Luculo também apresenta a compreensão de que a filosofia platônica se constitui como um sistema bem-acabado (CÍCERO. *Luculo*, 15).

Em resposta a Varrão (para quem, grosso modo, Sócrates seria um cético com relação à possibilidade de conhecimento da natureza, mas não Platão), apresenta-se a perspectiva do personagem Cícero, segundo a qual Platão não se contraporia, nem discreparia dessa referência que foi Sócrates, pelo contrário. Ao descrever e justificar o modo de proceder de Arcésilas, que “argumentava contra as teorias de todos os outros pensadores, conseguia persuadir muitos deles a abandonarem as suas ideias, e [...] defender alternadamente a adesão a uma tese e ao seu oposto” (CÍCERO. *Varrão*, 45), Cícero reconhece essa prática como aquela que justamente ocorre nos diálogos de Platão, “já que nos seus livros também nada se afirma, também se argumenta a favor de uma tese e do seu contrário, numa palavra, tudo se investiga e nada de certo se conclui” (CÍCERO. *Varrão*, 46).

Cícero não se detém por muito tempo nessas passagens em que os personagens se posicionam sobre suas formas de fazer filosofia, mas elas compõem de maneira sutil o drama da recepção, uma vez que fica claro que é também a partir da divergência entre os modos de interpretar a escrita platônica que cada personagem envereda por um caminho filosófico: Cícero apresentando-se como alguém que se filia a Arcésilas e seus seguidores, ancorado numa filosofia platônica de matriz socrática, aporética, refutativa, opinante, e que valoriza o conflito das posições no embate dialógico; Luculo, Varrão e Pisão, como representantes de Antíoco e de uma filosofia platônica esquecida da figura de Sócrates, de influências estoicas, e que vê a obra de Platão como sistemática ou doutrinal. É claro que esse é o desenho que Cícero apresenta, e que muito mais se deve investigar para uma visão menos caricata de Antíoco. Porém, de todo modo, a caricatura de Antíoco acaba nos ajudando a entender o próprio Cícero, a que tipo de filosofia ele se opõe e, em linhas bem gerais, que tipo de platonismo ele rejeita. As tintas fortes de Cícero se devem também, provavelmente, ao fato de defenderem uma filosofia em vias de perecer, pelo menos enquanto uma filosofia que se expõe como platônica. Em *De natura deorum*, ele se mostra consciente de que defende um modo de fazer filosofia quase sem adeptos na própria Grécia, onde “ela teria surgido com Sócrates, teria sido revivida por Arcésilas, fortalecida por Carnéades e florescido” até sua épo-

ca (ND 1.11). E essa decadência ele atribui não a alguma falha da própria Academia, mas à lerdeza típica do ser humano (*tarditate hominum*), que dificilmente se entregaria à tarefa de estudar as diferentes escolas e argumentar a favor e contra todas elas, quando pode se dedicar a estudar apenas uma, além de ter a facilidade de recorrer ao argumento de autoridade quando preciso (“Pitágoras disse”, por exemplo; ver ND 1.10).

Cícero não estava de todo errado em seu diagnóstico (não me refiro, claro, à atribuição de responsabilidade à lerdeza humana, mas à percepção de decadência e de futuro incerto da filosofia que ele mesmo professava), se pudermos confiar no que temos hoje de resquícios da filosofia platônica na Antiguidade após Antíoco. Desse autodeclarado acadêmico em diante, o platonismo assumiu muitas facetas e influências: estoicas, pitagóricas, judaicas, entre outras; porém, nunca mais retornou (pelo menos não temos registros) à postura cética e de linhagem assumida como socrática. Reencontraremos vários de seus procedimentos e atitudes no pirronismo, e identificaremos muitos dos argumentos de Arcésilas e de seus seguidores nos textos de Sexto Empírico, porém este filósofo já não quer se vincular à herança de Sócrates e muito menos à de Platão, localizando em Pirro o início de uma nova tradição.

Documentação escrita

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. v. 2.

CÍCERO, Marco Túlio. *Textos filosóficos*. Trad. J. A. Segurado e Campos. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2018.

CICERO. *De natura deorum, Academica*. Trad. H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1951 [1933].

DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: UnB, 1977.

SENOCRATE, ERMODORO. *Frammenti*. Trad. Margherita Isnardi Parente. Napoli: Bibliopolis, 1982.

SPEUSIPPO. *Frammenti*. Trad. Margherita Isnardi Parente. Napoli: Bibliopolis, 1980.

XENOPHON. *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*. Trad. E. C. Marchant and O. J. Todd. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.

Referências bibliográficas

- BONAZZI, M. The end of the Academy. In: KALLIGAS, P. et al. *Plato's Academy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020, p. 242-255.
- BURNET, J. (ed.). *Platonis opera*. Oxford: Clarendon Press, 1978. t. 4.
- GLUCKER, J. Cicero's philosophical affiliations. In: DILLON, J. M.; LONG, A. A. (eds.). *The question of "eclecticism": studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1996, p. 34-69.
- GLUCKER, J. Socrates in the Academic Books and other ciceronian works. In: INWOOD, B.; MANSFELD, J. (eds.). *Assent and argument: studies in Cicero's Academic Books*. Leiden: Brill, 1997, p. 58-88.
- GÖRLER, W. Silencing the Troublemaker: *De Legibus* 1.39 and the Continuity of Cicero's Scepticism. In: POWELL, J. G. F. (ed.). *Cicero the philosopher: twelve papers*. Oxford: Clarendon Press, 2002 [1995], p. 85-113.
- GRIFFIN, M. The composition of the *Academica*: motives and versions. In: INWOOD, B.; MANSFELD, J. (eds.). *Assent and argument: studies in Cicero's Academic Books*. Leiden: Brill, 1997, p. 1-35.
- LIMA, S. C. Cícero e a obra filosófica em latim como *munus rei publicae*. *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, n. 5, p. 92-110, jul. 2010.
- LIMA, S. C. Cícero em Atenas. In: CARDOSO, I. T.; MARTINHO, M. (eds.). *Cícero: obra e recepção*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 55-92.

Notas

¹ Quando os tradutores não forem indicados, a tradução é nossa.

² Sobre os motivos de Cícero escrever uma segunda edição, ver Griffin (1997, p. 14-27).

³ Parece-nos mais fácil ao leitor identificar os textos como *Luculo* e *Varrão* do que como *Academica Priora* e *Academica Posteriora*, respectivamente. É comum a confusão sobre o que vem antes e o que vem depois, especialmente porque *Varrão*, apesar de escrito depois, contém o que seria a primeira parte da obra *Acadêmicas* como um todo. E *Luculo*, que foi escrito antes, conteria a última parte desse conjunto, ainda que numa primeira edição. Por isso, há edições que apresentam *Varrão* primeiro e *Luculo* depois, considerando haver uma continuidade temática ou dramática que deve ser respeitada, apesar de a ordem cronológica das edições não ser

esta. É o caso da edição da Loeb, que designa o texto que aqui chamamos de *Varrão de Acadêmica I*, e o texto que aqui chamamos de *Luculo de Acadêmica II*.

⁴ Cf. *Luculo* (143.7-8): *Quid ergo Academici appellamur? an abutimur gloria nominis?* “Por que então somos chamados de acadêmicos? Ou estamos abusando da glória do nome?”.

⁵ Daqui em diante, todas as traduções de Cícero são de Campos (ver CÍCERO, 2018).

⁶ Citamos apenas Görler e Glucker como exemplares de posições distintas nesse assunto, mas a literatura é bem maior, e pode ser encontrada em ambos os autores citados.

⁷ Sobre o destino da Academia após a invasão de Sula, ver a discussão de Bonazzi (2020).

⁸ Irmão mais novo de Cícero.

⁹ Um primo de Cícero por ele muito querido.

¹⁰ Cf. Lima (2018) para uma análise rica e detalhada dessa cena do *De finibus*.

¹¹ Para a perspectiva de que em Cícero a escrita filosófica em latim equivaleria à prestação de um serviço público de instrução, ver Lima (2010). Ver também Cícero (*De Natura Deorum* 1.7-8).

¹² Um trabalho muito minucioso nessa averiguação pode ser encontrado em Glucker (1997).

SANDUÍCHE À MODA DOS MESTRES DO PASSADO*

Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa**

Resumo: *Este ensaio consiste em uma leitura comparada dos prólogos d'O banquete de Platão e d'O banquete de Mário de Andrade. Detectamos estratégias de apropriação (similitude e rejeição) e certo modus operandi do polígrafo paulistano na abordagem de Platão. Buscamos também exibir um panorama do caráter poético brasileiro na obra em foco.*

Palavras-chave: *diálogo; Platão; recepção clássica; banquete; Mário de Andrade.*

SANDWICH A LA MODE OF THE MASTERS OF ANCIENT TIMES

Abstract: *This essay is a comparative reading of the prologues of Plato's Symposium and Mário de Andrade's O banquete. We detect appropriation stratagems (similarity and rejection) and a modus operandi of the Paulistano polygraph in the approach to Plato. We also seek to display a overview of the Brazilian poetic character in the work in focus.*

Keywords: *dialogue; Plato; classical reception; banquet; Mário de Andrade.*

Em certos banquetes, conviria fazer como Afrânio Peixoto fazia nas reuniões da congregação: colocava diante de si um cartão com a palavra ΣΗΑ, isto é, “Cala-te”. Que, aliás, um seu biógrafo diz que se lê “EIA”. Lê-se “SIGA”, do verbo Σιγάω, calar-se. O que o biógrafo também devia ter feito. (FIGUEIREDO, 1978, p. 127)

* Recebido em: 02/03/2022 e aprovado em: 08/07/2022

** Professora associada da Universidade Federal de Minas Gerais. CNPq/Fapemig. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8449-0411>.

Banquete de palavras, homenagens

Como adiantamos no resumo, pretendemos observar comparativamente o prólogo de duas obras literárias compostas sob a forma de Diálogo. Vamos avaliar a apropriação do texto de *O Banquete* de Platão (*428/427 a.C./Atenas †348/347 a.C./ Atenas) realizada por Mário de Andrade (*09/10/1893/São Paulo †25/02/1945/São Paulo). Pela epígrafe acima, queremos projetar de antemão a imagem de um processo de transposição da cultura grega para a brasileira (seja em relação a forma, temas, conceitos, conteúdos e miragens). Nessa dinâmica encontramos exemplo de acertos (ou similitudes e repetições) e de mal-entendidos (reinvenções criativas e rejeições) entre mundos e tempos diversos, tema geral do artigo.

A razão de ser desta reflexão, exposta particularmente em um veículo acadêmico dedicado ao estudo da História Antiga, é homenagear uma das mais conceituadas filólogas brasileiras, Maria das Graças de Moraes Augusto. Cantamos loas a uma platonista de primeira, formadora de dezenas de seguidores do pensador ático.

É bem provável que em relação a Platão, aliás, deixemos na boca do público leitor um gosto de “quero mais”; afinal, não somos capazes de saciar — nem pretendemos — o leitor filósofo, douto conhecedor profundo do ilustre professor de Aristóteles. Mas vamos discorrer por 15 páginas sobre um brevíssimo recorte — isso alivia o peso do fardo que escolhemos carregar — da literatura filosófica grega simposiástica a partir de registros misturados, isto é, abordaremos um *plato* acadêmico principal sem devorá-lo. Contentamo-nos com os aperitivos servidos com especiarias brasileiras. Pedimos vênua à “dona” Graça.

Talvez o correto fosse dispensarmos muitas entradas e servirmos o primeiro *plato*,¹ um autêntico Platão, se é que é possível servi-lo à grega plenamente... Não o sendo, serviremos *un plat à la brésilienne*, mariscada à beira-mar. Guardamos o *plato* principal para outra ocasião, limitemo-nos ao prólogo do diálogo do menu apresentado.

Assim, concomitantemente, vamos degustar um e outro, “beliscar” Platão e saborear uns tantos “bons-bocados” d’*O Banquete* de um filósofo indistinto, o polígrafo Mário de Andrade, que, sobre si, muito modestamente, afirma:

Me parece mesmo que não sou nada, na questão dos limites in-

dividuais, nem poeta. Sou mas é um indivíduo que, quando sinão quando, imagina sobre si mesmo e repara no ser gozado, morto de curiosidade por tudo o que faz mundo. Curiosidade cheia daquela simpatia que o poeta chamou de “quasi amor”. Isso me permite ser múltiplo e tenho até a impressão que bom. (ANDRADE, 1928, p. 5)

A citação é nosso primeiro ponto de ligação entre os dois autores com suas obras aqui contempladas. O motivo é pontual: a expressão “*quasi amor*”. Ela liga o tema fundante d’*O Banquete* de Platão, uma narrativa dedicada a investigar a relação entre poesia e filosofia, à perquirição sobre a natureza de Eros. Deus da paixão erótica, Eros, após as conversas filosóficas dos amigos de Sócrates, será transformado pelo ateniense em deus da paixão pela sabedoria. É, pois, daí que vem o realce pela citação, da prática declarada do brasileiro de exercitar um “*quasi amor*” por tudo “o que faz mundo”, curiosidade cheia de simpatia. Com isso, ousamos afirmar que, sim, nós no Brasil *habemus Platones!*

É dessa forma que concebemos este artigo: tentando fazê-lo nascer saboroso, festivo e afetivamente comemorativo. Mas começemos, diligentemente, segundo as regras do autor de nossa epígrafe, evitando correr riscos cruéis e tomar uma coisa por outra. Vamos dar nome às boias.

A semelhança nos títulos

A tradução do título da narrativa antiga merece uma pequena observação. Deveras, esse *banquete*, que, na verdade, é nomeado em grego como *Συμπόσιον*, tem caráter particular, ele é mesmo um banquete e não um simpósio. Via de regra, um simpósio grego é festa para beber junto (συμ-) uns com os outros, e isso, exceto para os enófbos, já é bastante bom. Trata-se, pois, de uma ocasião de convivência festiva em que se passa, de boca a boca, o copo, o canto, a palavra, as piadas, as mímicas, etc. Nesse contexto, tudo se dava em um universo essencialmente masculino (excetuando as flautistas, dançarinas, malabaristas e hetairas), criado para a iniciação de meninos no exercício das tradições culturais que deles se esperava (cf. COOKSEY, 2010, p. 1 e 6).

No entanto, o *Συμπόσιον* platônico, como realça Leo Strauss, é verdadeiramente o relato de um banquete quase à brasileira, daqueles nos quais se reúnem amigos para comer à farta e falar pelos cotovelos. Prova

disso está, segundo Strauss, na fala da personagem Glauco, que, nas primeiras linhas, interpela Apolodoro e se refere a uma refeição comum, um σύνδειπνον, encontro festivo para comer, que tivera lugar em Atenas por ocasião da primeira vitória de Agatão no concurso de tragédias. Strauss reforça, não se reporta a uma vinhaça comum, um συμπόσιον; “não se trata de beber juntos, mas de comer juntos. Eles comem realmente (...). E isto é de importância muito grande. Logo, não há utopia. Eles estão, de algum modo, satisfeitos” (STRAUSS, 2001, p. 19).² Assim afirma Strauss; mas isso do comer, isso da não utopia e da satisfação é importante por quê?

Um dos motivos, o próprio Strauss sugere. Para ele, a filosofia é realizada por seres humanos comuns, sujeitos de carne e osso com nomes próprios, membros desta ou daquela sociedade, coisa que se vê sem esforço nos protagonistas d’*O Banquete*, a saber, os gregos que comentam e investigam o amor pela poesia e pela filosofia na oportunidade da comemoração da vitória de Agatão. A hipótese é a de que, para fazer poesia e filosofia, carece ter pés firmes no chão e formas concretas para pensar, pois

*o inquérito filosófico, a especulação, a teoria [a contemplação] corre o risco de esquecer-se de si, de se perder na contemplação da coisa contemplada. Por esta mesma inquietação, a especulação torna-se muito pouco filosófica. A Filosofia, ou o que quer que se chame a esta perquirição, deve sempre saber o que faz — estar sempre sob o domínio de si — e deste modo ela deve sempre empreender a reflexão sobre o filosofar.*³ (STRAUSS, 2001, p. 58)

Nesse sentido, também o texto andradiano d’*O Banquete* brasileiro, de certa maneira, reproduz o modelo emulado. A austeridade e o ascetismo não se preveem, mas o sentido de agremiar um grupo de amigos para avaliar a criação do “poeta-compositor Janjão”, durante uma refeição, recupera o escopo de Platão.

Esse é o motivo carnal concreto suficiente para se filosofar no Brasil: o ímpeto amoroso da *socialite* e milionária Sarah Light que a transformou em compradora incontrolável de discos, ela que jamais se “preocupava de música”. Sarah Light, “desde o dia em que lhe apresentaram Janjão participante duma festa de caridade, se apaixonara pela música” e entendera, com isso, que

o Governo e os virtuosos é que deviam proteger Janjão, coitado. E como estas coisas importantes só se resolvem a golpes de banquetes, Sarah Light oferecia aquele almoço ajantarado de domingo ao importante político Felix de Cima e à cantora famosa Siomara Ponga. Janjão também devia comparecer, porque nada convence mais do que a presença encardida. (ANDRADE, 1977, p. 47)

Eis, portanto, no Brasil aquela paixão concreta e ancestral que desperta o conhecimento, ainda que ressurgida de modo consumista e muito precariamente.

Aliás, podemos constatar, mais uma vez citando Guilherme Figueiredo em seu ensaio-comentário sobre a “filosofia da mesa” formulada por Juan Luís Vives, que os costumes culturais gregos se perpetuam de vários modos e em muitas culturas. Esse Vives, ponte cultural inequívoca, era um humanista renascentista nascido em Valência, autor “de um livrinho de estudo do latim, feito para seus discípulos, em forma de diálogos platônicos, versando sobre hábitos escolares, sobre aulas, a anatomia humana e finalizando com os preceitos sobre educação” e “de cujas personagens os nomes sugestivos seriam “Abligurino, o ‘lambe-pratos’, Apício, homenagem ao autor do tratado *Re culinária*, o primeiro livro de cozinha que se conhece, Asoto o incontinente na bebida, Abstêmio, seu antônimo, Lurco, o glutão, e outros que caracterizam cada um de seus alunos” (FIGUEIREDO, 1977, p. 22). Parece-nos que Mário de Andrade escolheu um percurso semelhante, um pretexto platônico para compreendermos os movimentos dos textos que nos conduzem ainda hoje.

De fato, podemos admitir que os alimentos e, às vezes, em algumas mesas, “o vinho, sangue da terra e da divindade, presente em toda a liturgia da vida humana, merece[m] carinhos especiais” (FIGUEIREDO, 1977, p. 23). Com o vinho vem junto a cerveja, a caipirinha e a purinha. A palavra, nesses contextos, nasce descontraída da boca dos simposiastas e faz brotarem os pensamentos — uns bons, outros ébrios. Filosofia pouco depurada, nada ascética: come-se e bebe-se ao gosto do “simposiasta banqueteiro”.

E por isso supomos que, seja na Grécia, seja mesmo no Brasil, banquetes e simpósios acabam por ser, ao fim das contas, uma grande festa do λόγος⁴ em todos os seus sentidos gregos possíveis. Afinal,

*καίτοι τάδε μὲν κέρδος ἀκεῖσθαι
μολπαῖσι βροτούς· ἵνα δ' εὐδειπνοὶ*

*δαῖτες, τί μάτην τείνουσι βοήν;
τὸ παρὸν γὰρ ἔχει τέρψιν ἀφ' αὐτοῦ
δαιτὸς πλήρωμα βροτοῖσιν.
Isto é bom deveras: que mortais
com cantos se cuidem! Daí, faustosos
banquetes; em vão se esticam os prantos.
O presente tem seu gozo próprio
é mesa farta pr'os mortais.
(EURÍPIDES. *Medeia*, vv. 199-203⁵)*

Andrade à mesa

No Brasil, o paulistano Mário de Andrade é um fervoroso apreciador da mesa; prova disso é que sua paixão deu vazão a uma dissertação recente de Mestrado em Filosofia intitulada *Modernistas à mesa: a coleção de cardápios de Mário de Andrade (1915-1940)*. Na pesquisa, Paula de Oliveira Feliciano (2020) aborda documentação abrigada no Fundo Mário de Andrade do Instituto de Estudos Brasileiros (IEB) da Universidade de São Paulo (USP). Composta por 22 menus e um marcador de lugar à mesa, a curiosa documentação manifesta, entre tantas outras coisas, a prova material de uma convivialidade, à grega, entre intelectuais que formavam uma espécie de “Academia”, reunida sob os pórticos dos jardins paulistas de Brás, Bexiga, Barra Funda...

A grande maioria dos cardápios estudados traz, em algum espaço vazio de página, registro dos amigos e parceiros intelectuais participantes de sim-pósios e banquetes, através de assinaturas, marcas e garatujas de presença. Fazem parte da “Academia”: Manuel Bandeira, Antonio de Alcântara Machado, Lolita Bicudo, Sergio Milliet, Anita Malfatti, Paulo Nogueira Filho, Antonio Paim, Menotti del Picchia, entre outros. Utilizar-se de amigos reais para laborariar experiências afetivas, poéticas e filosóficas entremeadas de prazer gastronômico é mais um elo entre os autores que miudamos. Nas palavras da autora da dissertação, Paula Feliciano,

[a] interpretação dos cardápios reunidos pelo criador de Macunaima partiu da análise de aspectos gráficos/linguísticos, gastronômicos, históricos, buscando também apreender redes de sociabilidade, registros de encontros modernistas. A investigação apresenta uma

reflexão sobre os saberes gastronômicos observados na coleção e seus vínculos com a experiência culinária do tempo. Tencionou-se contextualizar esses documentos efêmeros no gênero Literatura Culinária, tendo em vista o conhecimento gastronômico sistematizado em princípios do século XX, na França. Recupera-se, ainda, o interesse de Mário de Andrade por aspectos culturais e sociais da culinária. (FELICIANO, 2020, p. 8)

Nessa ordem de coisas, já podemos traçar nitidamente os seguintes paralelos (além dos títulos homônimos das obras): as parecenças contextuais evidentes na reprodução de um grupo de amigos à mesa e o evocar de um “quasi amor” pelo conhecimento, coisa declarada pelo polímata frequentador de simpósios e banquetes, e muito aparentada com os interesses dos filósofos atenienses.

Passemos agora para um outro paralelo, aquele que se traça para que, no evento artístico ou filosófico, haja formação desse grupo “refinado” de “confrades”, em sua maioria, de origem aristocrática, cidadãos “comuns”, mas acostumados a reuniões elegantes para partilhar ideias, diálogos, manjares, vinhos, etc. No Brasil, o praticar *diners littéraires* com *Fruit salad*, *Consommé au tapioca*, *Dinde à la bresilienne*, *Omelette soufflée* se materializa, de algum modo, não apenas na produção de material artístico, mas também registrando a certidão de origem e estirpe.

O primo de Sólon e o neto de um governador

Enfim, seja Mário, seja Platão, não há como deixar de comentar as suas ligações por pertencerem aos que descendem de estirpe nobre; dados homólogos os unem: filamentos proteicos de uma mesma estrutura social. Em relação ao ateniense, em síntese, Fialho e Koike (2018, p. 20) afirmam que

Diógenes Laércio dá-nos Platão como nascido em Egina, enquanto, refere o testemunho de Antileonte, que o dá como pertencente ao demo ateniense de Cólito: nascido em Atenas ou, ocasionalmente, nascido em alguma deslocação de seus pais a Egina, o fundador da Academia é cidadão de Atenas por nascimento e pertencente à velha casta da aristocracia da cidade. (...) Como data de nascimento, dá-nos Laércio o primeiro ano das 88^{as} Olimpíadas, ou seja, 427 a.C., mais precisamente no 7º dia do mês do Targélion

(22 de Maio): o mesmo dia em que Latona teria dado à luz Apolo. (...) Sua mãe é mencionada na Carta III, mas só cerca de 500 anos mais tarde Apuleio a refere pelo nome: Perictione. Mais tarde ainda, Diógenes Laércio (3.1) refere que seu pai, de nome Ariston, descendia de Codro e que a linhagem de sua mãe, por ser filha de Glauco, remontava a Drópides, irmão de Sólon...

Esse, em breves palavras, foi o estatuto do filósofo, e não é de pouca monta a origem de Platão; nada mau ser sobrinho-neto de Sólon. Além disso, pelo que afirma Diógenes de Laércio, Platão, filho de Perictione, “situa-se na sexta geração a partir de Sólon. Sólon, por sua vez, fazia remontar a sua ascendência a Neleu e Poseídon”. Como filho de Ariston, “descendia em linha directa de Codro, filho de Melanto, e, segundo Trasilo, Codro e Melanto também faziam remontar a sua origem a Poseídon” (FIALHO e KOIKE, 2018, p. 20-21). Nada mau, outra vez. Os pés dele estão bem fincados no chão em meio a boa autoctonia: “Dois parentes seus — Crítias, primo direito de sua mãe, e Cármides, o irmão mais novo de sua mãe e pupilo do primeiro — haviam participado do governo dos Trinta (Crítias em posição de chefia)” (FIALHO e KOIKE, 2018, p. 22)

Analogamente, Mário de Andrade não fica atrás. Se seu pai, Carlos Augusto de Andrade, de procedência humilde, precisou trabalhar — de tipógrafo, guarda-livros, escriturário, gerente de banco, comerciante, jornalista, dramaturgo... — para viver, por parte de mãe — filha de Joaquim de Almeida Leite de Moraes, presidente da província de Goiás (1881) e “importante político liberal, três vezes deputado da Assembleia Provincial, além de professor da renomada Faculdade de Direito de São Paulo, no largo São Francisco” (BOTELHO, 2012, p. 10), vinha-lhe estirpe nobre e abastada. Carlos Augusto, o guarda-livros, acabou por se tornar oficial de gabinete de Leite de Moraes e constituir uma família “de classe média de orientação política liberal altamente instruída e, por isso, muito pouco convencional no universo provinciano da cidade de São Paulo de então” (BOTELHO, 2012, p. 11). Eis a matriz do autor de nosso *Banquete* brasileiro.

Há bons paralelos principalmente porque as duas obras em observação reproduzem esses dados de bastidores. O fundador da Academia é um cidadão ateniense da “velha casta da aristocracia” e o modernista acadêmico dos Jardins Paulistas é neto de professor prestigioso, presidente da provín-

cia de Goiás e senador por duas vezes. Antonio Candido, citando Rubens Borba de Moraes, introduz Joaquim de Almeida Leite de Moraes

como ‘um homem notável: lente da Faculdade de Direito, deputado, governador da província de Goiás, fundador de diversos jornais políticos e escritor. Sei que publicou, em 1856, um drama: Os dois embuçados. Nunca vi um exemplar. Em compensação, tenho de sua autoria os Apontamentos de viagem de São Paulo à capital de Goiás, desta ao Pará, pelos rios Araguaia e Tocantins, e do Pará à Corte. Considerações administrativas e políticas. É obra interessantíssima, escrita num estilo exato e correio, cheio de observações curiosas. Mereceria ser reeditado, pois é dos melhores livros de viagem da época’. (MORAES, apud CANDIDO, 1995, p. 7)

Esses contextos mais gerais nos permitem inferir pontos de contato evidentes entre os criadores dos *banquetes*, os quais têm posição social de certo prestígio e vivem, ambos, cada um em seu espaço de origem, amparados por um grupo de amigos da elite intelectual da época. Marquemos bem, então: “o *Simpósio* é uma reunião da nata da intelectualidade ateniense. Isto nunca devemos esquecer” (STRAUSS, 2001, p. 25).

Gostos e desgostos: um crucificado pronto para comer

Voltemos ao trabalho de Feliciano (2020, p. 18), que exhibe um objeto interessante para nosso arrazoado. Trata-se de um cardápio artesanal — não catalogado no conjunto documental dos 22 cardápios —, com desenho de Anita Malfatti representando Mário de Andrade como um crucificado. Ele está morto, vestido com um terno azul e tem uma pena de escrever à mão.

Ao lado, acima do desenho, vê-se o título em caixa alta: MÁRIO NA PAULICEIA. O catálogo, afirma a autora da dissertação, encontra-se na coleção de artes visuais. Não há registro de data, mas, segundo a pesquisadora, foi produzido antes de 1922, ano da publicação de *Pauliceia desvairada*. Ao lado da “imagem” compõe-se, também em manuscrito e caixa alta, um breve menu:

MENU	
FRUIT SALAD	À PAULICEIA DESVAIRADA
SANDWICH	À MESTRES DO PASSADO
GATEAU	DAS DÚVIDAS
QUINDINS	DAS CRÍTICAS
CHÁ	AMARGO
REFRESCO	DEBUSSY

Desse menu tomamos o título do nosso ensaio: *sandwich à mestres do passado*, que lemos com bom humor: Fatia de Platão + salade gréco-brésilienne + Fatia de Platão, receita para um sanduíche à moda dos mestres antigos gregos.

Salade gréco-brésilienne

A obra — incompleta — *O Banquete*, de Mário de Andrade, foi escrita e publicada às quintas-feiras, de 1943 a 1945 (com intervalos para a publicação de outros textos do autor, evidentemente), na *Folha da Manhã* (SP). Em jornal circulante e com acesso amplo, todos os que quisessem adquirir a *Folha* estariam, possivelmente, aptos a ler um *Banquete* frugal no formato paulistano e de culinária platônica, recordando-se também que, àquela época, jornais eram, igualmente, papéis de embrulho nos armazéns.

Como livro, esse *Banquete* teve duas edições: uma, em 1977, com reimpressão, pela editora Duas Cidades (SP), e outra em 2004, pela Itatiaia (BH). Ambas trazem o mesmo prefácio de Jorge Coli e Luiz Carlos da Silva Dantas, que concluem, após longo arrazoado: “*O Banquete* de Platão se revela como um padrinho *de pouca ou nenhuma influência*, e o texto de Mário se insere antes numa linhagem de diálogos filosóficos, forma que desde o filósofo ateniense pontua a história das ideias” (COLI; DANTAS, 1977, p. 14 - *grifo nosso*).

Logicamente, o fato de colocá-lo na linhagem dos diálogos filosóficos é suficiente para ler com propriedade a obra. Mas, neste artigo, sem desmerecer o trabalho pioneiro dos prefaciadores, estamos argumentando em sentido contrário, defendendo a presença objetiva do ático no banquete brasileiro. Motivos concretos para tal abordagem já arrolamos três: o título comum; o contexto social e intelectual da concepção das obras com a

preocupação de circundá-la com uma conversa filosófica e entre amigos; e, finalmente, os aspectos assemelhados da origem de seus autores.

Coletamos agora, do próprio Mário de Andrade, em seu “Prefácio interessantíssimo”, a reflexão específica sobre suas apropriações e produções artísticas. Cremos que o paulista oferece pista segura de seu procedimento estético filosófico. Quanto a esse tópico, ele proclamou:

Minhas reivindicações? Liberdade. Uso dela; não abuso, Sei embridá-la nas minhas verdades filosóficas e religiosas; porque verdades filosóficas, religiosas, não são convencionais como a Arte, são verdades. Tanto não abuso! Não pretendo obrigar ninguém a seguir-me. Costumo andar sozinho. (ANDRADE, 1987, p. 67)

Sem dúvida alguma, é possível perceber que Andrade tem consciência de seu próprio papel de criador de criaturas escritas, imagens de conceitos e realidades e, igualmente, do papel inaugural de seus prógonos, particularmente no gênero literário revisitado — narrativa que se dá pelo intercâmbio de ideias formuladas por personagens em diálogo uns com os outros. É esse o prato que estamos gualdindo em discussão: o diálogo filosófico. O escritor inclusive pontua que sua liberdade é “freada”, que não segue o modelo convencional e que se pauta pela verdade filosófica e religiosa. Assim, no mesmo prefácio interessantíssimo, ele completa:

*O passado é lição para se meditar, não para reproduzir. “E tu che sé costí, anima viva, Partiti da cotesti che son morti”.*⁶ *Por muitos anos procurei-me a mim mesmo. Achei. Agora não me digam que ando à procura de originalidade, porque já descobri onde ela estava, pertence-me, é minha.* (ANDRADE, 1987, p. 67)

Partindo, portanto, da perspectiva de Mário de Andrade estar “meditando” e não “reproduzindo” Platão, avancemos pela importância da *forma* escolhida para retomar os que “*son morti*”, no caso, Platão, que escreve um diálogo filosófico-dramático para celebrar a vitória de Agatão nas Leneias.

Platão, aliás, é um dos formuladores da diferença entre cópia e mimese e entre verdade (como vimos, tão cara a Mário de Andrade) e simulacro. Sobre isso, sobre a questão imagem e realidade que perpassa as formulações de Mário de Andrade, citamos Victor Goldschmidt em tradução de Dion Davi Macedo:

A bondade [eficácia? excelência?] de toda imagem depende de duas causas: 1) do modelo. É boa a imitação que se regula pela Forma, idêntica a si mesma e imutável. É de acordo com tal modelo que opera o demiurgo do Timeu. Os artesãos mortais, ainda que não possuam a ciência da Forma-Modelo, adquirem ao menos a opinião verdadeira. Ao contrário, se o imitador “toma como modelo algo sujeito ao nascimento, o produto de seu trabalho não será belo”. 2) do modo de imitação. É preciso distinguir a imitação matemática que produz as proporções exatas do modelo, em “extensão, largura e profundidade”, e, de outro lado, a imitação artística, que, “re-metendo à verdade, reproduz não as proporções reais, mas aquelas que produzem beleza”. Denominemos a primeira a arte da cópia, a segunda a arte do simulacro. (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 15)

Levando em conta todas as citações anteriores, diremos que é o bom propósito de Mário de Andrade regular-se, na imitação, pela forma e pela arte do simulacro; contudo, ele o faz isento da exatidão matemática e comprometido com a verdade, ainda que a tome pelo viés luciânico (Cf. LUCIANO. *Uma História Verdica*, I, 4) e declare dizer, em pura verdade, que mente, falando com isso a verdade, somente a verdade, e criando um evento que acontece na cidadinha Mentira.

Considerando tudo isso, não acreditamos que a presença do modelo emulado, do texto do filósofo ateniense (obra de mesmo título e forma), na composição do poeta brasileiro seja uma pista falsa. Não o é, nem mesmo para os prefaciadores Coli e Dantas, que mencionamos, os quais admitem o “apadrinhamento” segundo a forma; eles, porém, relegam a “cópia da forma” a uma “facilitação pedagógica” e ainda, segundo eles, “no fundo a forma do diálogo não é senão um meio... formal” (COLI; DANTAS, 1977, p. 14). Honra lhes seja feita. Todavia, para Platão, a forma é pressuposto importante; é nada mais nada menos que um objeto último de amor (e conhecimento) n’*O Banquete*, de acordo com Christopher Shields em “A Fetish for Fixity?” (2017):

Extravagante, mesmo dentro da linguagem das Formas de Platão, a expressão de Platão para o seu objeto último de amor n’O Banquete é o Belo “em si, e por si, como Forma única e eterna”⁷ (211b1). Ele estabelece como ideal para os seres humanos “ver o Belo em si, verdadeiro, puro e sem mistura” (211e), visão final que associa o contemplante/vidente mortal ao divino de modo a tornar-se, ele, um amado-de-deus

*e, evidentemente, na medida que é cabível em nosso destino mortal, tornarmo-nos imortais (212a5-7).*⁸ (SHIELDS, 2017, p. 160)

A esse raciocínio, páginas à frente, Shields, após questionar “o que qualifica a visão da Forma do Belo como o auge da existência humana” e “(...) por que deveria a visão de uma Forma — qualquer Forma — ser qualificada como algo valioso” (SHIELDS, 2017, p. 161), acrescenta que

*Esta descrição da Forma do Belo está inteiramente de acordo com a caracterização, por Platão, das Formas como objetos de conhecimento (epistēta): as Formas são Formas precisamente porque escapam ao contexto-sensibilidade dos sensíveis (cf. Fédon 78d10-e3; República 485a10-b4, 508d4-9, 521d3-4, 534d2-3; Teeteto 181b8-182a8; Sofista 242e2-3; Crátilo 411a1-c6; Timeu 51d). As formas são adequadas como objetos de conhecimento, sendo assim, em virtude da sua inalterabilidade, não variam de contexto para contexto, de tempos a tempos, de relação para relação, de conhecedor para conhecedor. As formas são objetos de conhecimento adequados tendo em vista a sua pureza e permanência. Para além de serem puras e precisas, são o que são e nada mais, não surgirão, como as estátuas de Dédalo, que se levantam à noite quando não são vistas e fogem (Ménon 97d; cf. Hípias Maior 282a). Parece inescapável que Platão esteja aqui alardeando precisamente estes traços epistêmicos das Formas ao descrever a Forma do Belo: como não se deslocando, ela — como todas as outras Formas — é idealmente adequada para servir como objeto de conhecimento. (SHIELDS, 2017, p. 168)*⁹

Nesse caso, adotando os valores platônicos tal como os descreve Shields, não devemos menosprezar a escolha de Mário de Andrade pela forma preferida do filósofo ateniense. A escolha nos parece bastante adequada e indicativa de um ponto de vista favorável à revisitação, aos diálogos que se dedicam a questões essenciais, as quais os mantêm frescos e vívidos, estimulantes ainda no século XXI.

Um prólogo como expediente formal

Prologuemos.

O centro temático da discussão d’*O Banquete* de Platão, como já comentamos, é a natureza do amor, Eros; como essa força molda nosso caráter, plasma nosso comportamento moral e ético. A discussão se inicia apresentando uma subsequente investigação sobre a “coisa” amor, e termina com a conclusão de que o filósofo é aquele que ama a sabedoria. Formalmente o texto se abre com teatralidade. Uma cena introdutória apresenta, de modo superficial, o *προλογίζων* Apolodoro percorrendo com alguns companheiros o caminho de Faléron a Atenas (cenário). O personagem descreve a chegada de Glauco, na antevéspera, puxando conversa e indagando sobre seus principais interesses acerca de uma celebração com banquete de uma vitória de Agatão conquistada há anos. A composição desses elementos é tratada com o intuito de dramatizá-los. Em curtas interpelações de um companheiro, Apolodoro se dispõe a repetir o relato de Aristodemo, afirmando ao colega que contará tudo tal qual lhe disse Aristodemo ([174a] ἐξ ἀρχῆς ὑμῖν ὡς ἐκεῖνος διηγείτο καὶ ἐγὼ περάσομαι διηγῆσασθαι). Este outrora “encontrou Sócrates ainda fresco do banho e com umas luxuosas sandálias nos pés, coisa que nele era rara. E perguntando-lhe aonde ia assim todo ataviado, respondeu-lhe ele: — Jantar a casa de Ágaton! (PLATÃO. *O Banquete*, 174a).

Quanto ao esquema formal de composição, os prólogos são semelhantes no que diz respeito a estas estratégias: apresentam o cenário, as personagens, a situação. O tema de fundo — a saber, as questões sobre o amor — se mantém, de algum modo, igualmente.

Citamos o trecho de abertura do banquete brasileiro, menos conhecido que Platão, em se tratando de uma revista de História Antiga. Remetemos o leitor a passagens numeradas do diálogo grego entre parênteses que, na citação, parecem ser fonte de emulação em Mário de Andrade (1977, p. 45):

Ora se deu que naquela tarde boa de domingo, a milionária Sarah Light oferecia um banquete em seu solar de inverno, que ficava num subúrbio de Mentira, a simpática cidadinha da Alta Paulista. Iam se encontrar à mesa (174 a-b) dela o compositor Janjão, a célebre cantora Siomara Ponga e o importante político Felix de Cima, sub-prefeito de Mentira (172b). Oh meus amigos, si lhes dou este relato fiel de tudo quanto sucedeu e se falou naquela tarde boa, boa e triste, não acreditem não, que qualquer semelhança destes personagens, tão nossos conhecidos, com qualquer pessoa do mundo dos vivos e dos mortos, não seja mais que pura coincidência ocasional. E é

também certo, certíssimo, que ao menos desta vez, eu não poderei me responsabilizar pelas ideias expostas aqui. Não me pertencem (174a), embora eu sustente e proclame a responsabilidade dos autores, nesse mundo de ambiciosas reportagens estéticas, vulgarmente chamado Belas Artes.

O fato é que a milionária Sarah Light estava francamente apaixonada (172b) pelo compositor Janjão.

Ao citar o trecho (que é mínimo para uma análise mais aprofundada dos diálogos), admitimos que, se há paralelos que podem fixar correspondências entre as duas aristocracias intelectuais, aquela da “cidadinha” ficcional Mentira e aquela da histórica Atenas, diferenças e pontos comuns poderão facilmente ser observados. Diferenças sensíveis saltam aos olhos: na narrativa brasileira, Mário de Andrade assume o papel de narrador consciente desde o início, e, em Platão, Apolodoro recupera o discurso de um outro; a interpolação das ideias de Luciano de Samósata no texto paulistano parece criticar (ou ironizar) a postura do filósofo antigo à cata da Verdade (e nesse ponto, oposição frontal passa a ser um outro modo de emulação); marcamos para mais a referência a personagens conhecidos e a pessoas do passado como mera “coincidência”, sátira frugal além da declaração de não pertencimento das ideias ali relacionadas ao autor da narrativa. Finalmente, realçamos o motivo amoroso e a paixão de Sarah Light pelo compositor e criador, modo desviante de se falar em Eros. Andrade vai discorrer sobre a paixão da *socialite* Sarah Light pelo compositor Janjão, um monstro camuflado, um simbolismo descomplicado que joga, na figuração do poeta, a imagem do Brasil mais poeta e menos filósofo.¹⁰ Causa espanto sem dúvida a proposta de apresentar o desejo da refinada hebreia por uma *avis rara*. A chamada para a leitura soa como manchete, não como teatro:

Este [Janjão], ao menos por enquanto, se deixava amar sem grandes exigências, embora não lhe fossem indiferentes aquelas carnes abundantes e já um bocado crepusculares de Sarah. Nos seus vinte-e-oito anos de muita e vária experiência, Janjão bem percebia que por detrás dessas cochilhas amansadas, esperava um sol furibundo. Mas por enquanto ele se deixava apenas adorar, na sem-cerimônia insaciável com que a todos os artistas legítimos, amor, glória, adoração, êxtase, aplauso e até dinheiro, é o mínimo ingrato que podem lhes dar os homens desse mundo. Embora não tivesse a menor consciência disso,

como todos os artistas legítimos, Janjão era um monstro camuflado em coisa natural. Monstro manso e desgraçado, mas monstro dentro desta nossa vida. (ANDRADE, 1977, p. 45)

Andrade denuncia, assim, a inconsciência identitária do “nosso” Janjão, sem qualquer consciência de seu potencial. Por outro lado e em contraste, sem o tom de mexerico inconsistente, Platão é mais dramático, sóbrio e elegante ao abrir as cortinas do seu diálogo com Apolodoro caminhando *in media res*.

*[O diálogo] está contido num quadro narrativo estabelecido em dois níveis, o primeiro exhibe a narração de Apolodoro, e o segundo a de Aristodemo. Um prólogo curto, ou abertura, serve para enquadrar a cena e introduzir os temas principais, mas, de forma mais sutil, dramatiza-os e subverte-os. Dirige-se primeiro a atenção para as propriedades formais do Simpósio, apontando para a forma como elas também têm significado filosófico no que diz respeito à autoridade e à transmissão de conhecimentos. Depois, e de modo intimamente relacionado, indica-se a recorrente preocupação platônica com a memória. Em terceiro lugar, introduz-se a questão do amor e da paixão.*¹¹ (COOKSEY, 2010, p. 27)

Mas, para o autor de *Macunaíma*, a memória não é destaque; a tradição é para ser rompida. A questão do amor e da paixão, todavia, é proeminente. Continuemos com o texto brasileiro, que se põe a relatar, com ambiguidade maliciosa, o cardápio oferecido.

E Sarah Light, já erudita por demais em amores, estava descambando para aquela fraqueza dos anos em que a gente se bota amando exotismos, os velhos, as meninas impúberes, e as quarentonas os monstros. Ora Janjão era violentamente exótico, o único homem branco, quero dizer, mestiço de apenas quatrocentos anos, naquele meio prematuro de Mentira em que a própria Sarah Light era uma israelita irredutível, nascida em Nova York, Siomara Ponga vinha de pais espanhóis, e Felix de Cima era de origem italiana e naturalmente fachista. Sarah Light se apaixonou pelo exotismo de Janjão, monstro por ser artista avis rara envergonhada de uma pureza racial que só tinha sangue brasílico, negro e lusitano se lastimando por dentro daquele corpo de zebu ossudo, pele morena,

cabelo mais liso que o dum gê e linhas duras caindo no chão como a fatalidade. (ANDRADE, 1977, p. 45)

Veja-se, portanto, o propósito modernista de ruptura e a manifestação de um fastio pelo “clássico”, o interesse pelo novo, prematuro, violento e incipiente Janjão e a indicação da “antropofagia” como solução para a satisfação das “carnes abundantes e já um bocado crepusculares de Sarah”. O tema é cortante. Se o filósofo busca a Verdade e a precisão dos conceitos, bem como a exatidão dos termos, na reapropriação de Mário de Andrade a ambiguação e a carnavalização do real constituem modo de refutação emulador. O banquete paulistano transcorrerá nesses moldes; lê-lo e analisá-lo é matéria indispensável para nosso conhecimento próprio na investigação de Janjão. Mas isso demandaria muitas outras páginas. Pausemos nosso ensaio. O aperitivo foi servido, o prato principal ainda está no forno, amigo! Saudemos a Graça e comemoemos: temos um Platão na cidadinha Mentira!

Documentação escrita

ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia: Inferno*. Trad. Ítalo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 1998.

ANDRADE, Mário. *O banquete*. Prefácio de Jorge Coli e Luiz Carlos da Silva Dantas. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

ANDRADE, Mário. *O banquete*. Prefácio de Jorge Coli e Luiz Carlos da Silva Dantas. Belo Horizonte: Itatiaia, 2004.

ANDRADE, Mário. O romance do veludo. *Revista de Antropofagia*, n. 4, p. 5-6, 1928. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/view/?45000033273#page/28/mode/2up>. Acesso em: 16 jun. 2022.

ANDRADE, Mário. *Poesias completas*. Diléa Zanotto Manfio (edição crítica). Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

EURÍPIDES. *Medeia de Eurípides*. Trad. Truipersa e Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa. São Paulo: Ateliê, 2013.

LUCIANO. História Verídica. In: *Luciano II*. Trad. Custódio Magueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

PLATÃO. *O Banquete*. Trad. Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 1991.

PLATO. *Platonis Opera*. Trad. John Burnet. Oxford: University Press. 1903.

Referências bibliográficas

- BOTELHO, A. *De olho em Mário de Andrade: uma descoberta intelectual e sentimental do Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- CANDIDO, A. Introdução. In: MORAES, J. A. Leite. *Apontamentos de viagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 7-19.
- FELICIANO, P. O. *Modernistas à mesa: a coleção de cardápios de Mário de Andrade (1915-1940)*. Dissertação (Mestrado em Estudos Brasileiros) – Programa de Pós-graduação Culturas e Identidades Brasileiras (IEB), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.
- FIALHO, M. C.; KOIKE, K. Vida. In: CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo (eds.). *Platão*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 19-30. Disponível em: https://doi.org/10.14195/978-989-26-1596-7_1. Acesso em: 11 dez. 2021.
- FIGUEIREDO, G. *Comes & bebes: ensaios de culinária e gastronomia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- MALHADAS, D.; DEZOTTI M. C. C.; NEVES, M. H. M. *Dicionário Grego-português (DGP)*. Cotia: Ateliê Editorial, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010. vols. 1, 2, 3, 4, 5.
- NATAL, C. M. O sagrado e o profano na poesia de Mário de Andrade. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 72, p. 162-183, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i72p162-183>. Acesso em: 09 fev. 2022.
- PETERLE, P. Uma viagem dantiana pela literatura brasileira. *TriceVersa*, Assis, v. 1, n. 1, p. 85-98, mai.-out. 2007.
- SHIELDS, Ch. A Fetish for Fixity? In: DESTREE, P.; GIANOPOULOU, Z. (eds.). *Plato's Symposium: A Critical Guide*. Cambridge: University Press, 2017, p. 160-175.
- STRAUSS, Leo. *Leo Strauss on Plato's Symposium*. Seth Benardete (ed.). Chicago: University Press, 2001.

¹ — Não seria prato? — Não, amigo, é *plato* mesmo, com sotaque inglês.

² “Glaucôn refers to a common meal which had taken place, not a common drinking. Not drinking together, but eating together. They really eat (...). And this is of very great importance. Therefore no utopia. They are satisfied, somehow.”

³ “Philosophic inquiry, speculation, *theoria*, is in danger of forgetting itself, of losing itself in the contemplation of the subject. By this very fret speculation becomes very unphilosophic. Philosophy, or whatever you call this pursuit, must always know what it is doing — it must always be self-knowledge — and therefore it must always entail reflection on the philosophizer.”

⁴ De acordo com o *DGP*, (MALHADAS et alii, v. 3, 2008, p. 128-129): **λόγος, ou (ó) ENUNCIADO**: 1 palavra; expressão; dito; discurso 2 sentença; máxima; provérbio 3 exemplo ou hipótese 4 decisão; resolução 5 condição; pacto; trato 6 palavra empenhada; promessa 7 Lóg. proposição 8 Filos. definição ou fórmula 9 doutrina ou parte de doutrina 10 ordem; comando; mandamento 11 menção; referência 12 declaração; afirmação 13 notícia que se propaga; rumor falso ou verdadeiro que corre; λόγος ἔστι, λόγος ἔχει, λόγος φέρεται *com suj. or. inf. é um rumor que, espalha-se o boato que* 14 reputação; fama boa ou má 15 bíbl. palavra revelada 16 a faculdade de falar; a fala 17 a vez de falar; o direito de falar 18 conversa; colóquio; discussão; εἰς λόγον *ou* εἰς λόγους ἔλθεῖν, συνελθεῖν, ἀφίκεσθαι *ou* διὰ λόγον ἰέναι, ἀφικέσθαι, γενέσθαι *conversar ou entrar em discussão com alguém, dat.* ARGUMENTO, MATÉRIA, ASSUNTO, OBJETO, QUESTÃO 19 argumento; assunto; matéria 20 tema de conversa, de estudo ou de discussão 21 argumento; tema; trama; enredo de obra literária ou artística 22 aquilo de que se fala; fato; negócio; coisa TEXTO EM PROSA 23 discurso; discurso oratório; oração 24 tratado de filosofia, de moral, de medicina etc.; obra ou parte de uma obra 25 diálogo socrático 26 narrativa histórica ou parte de obra histórica 27 relato; lenda; mito 28 fábula RAZÃO, JULGAMENTO, CÁLCULO 29 faculdade de raciocinar; raciocínio; razão; inteligência 30 razão íntima de uma coisa; fundamento; lógica; motivo 31 opinião; opinião sobre algo a acontecer, presunção, espera 32 boa opinião; estima; consideração 33 conta que se faz de alguém ou de algo, gen.; avaliação; importância 34 conta; cálculo; planejamento 35 prestação de contas 36 justificativa; explicação 37 valor; significado 38 relação; proporção; analogia 39 Relig. a Palavra ou Sabe-doria de Deus.

⁵ Todas as traduções, quando não mencionado o tradutor, são de nossa responsabilidade.

⁶ “*E tu che sé costí, anima viva, Partiti da cotesti che son morti*” é verso de Dante, *Divina Comédia, Inferno*, canto II, v. 88, com tradução de Ítalo Eugenio Mauro: “E

tu que estás aí, alma vivente, deles te afasta que aqui só vem morto”. Patrícia Peterle (2007, p. 93-94), sobre o verso citado por Andrade, esclarece: “Mário cita em italiano os versos do segundo canto do ‘Inferno’, que é o próêmio de toda a obra. Nele, Dante pede auxílio às musas para que ele possa relatar e expressar sem erros tudo aquilo que presenciará e verá na longa jornada que está iniciando”.

⁷ As traduções d’*O Banquete* de Platão serão sempre de Maria Teresa Schiappa de Azevedo.

⁸ “Extravagant even among Plato’s language of Forms, Plato’s expression for his ultimate object of love in the *Symposium* is Beauty “itself, taken by itself, within itself, uniform, and existing always” (211b1). He sets as ideal for humans “to see Beauty absolute, pure, unmixed” (211e), a final vision that associates the mortal viewer with the divine so as to become god-beloved and indeed, to the degree that it may belong to our mortal lot, to become ourselves immortal (212a5–7).”

⁹ “This description of the Form of Beauty is entirely in keeping with Plato’s characterization of the Forms as objects of knowledge (*epistēta*): Forms are Forms precisely because they escape the context-sensitivity of sensibles (*Phd.* 78d10–e3; *Rep.* 485a10–b4, 508d4–9, 521d3–4, 534d2–3; *Tht.* 181b8–182a8; *Soph.* 242e2–3; *Crat.* 411a1–c6; *Tim.* 51d). Forms are suited as objects of knowledge, then, in virtue of their shiftlessness: they do not vary from context to context, from time to time, from relation to relation, from knower to knower. Forms are suitable objects of knowledge, that is, in view of their purity and permanence. Beyond being purely and precisely what they are and nothing else, they will not, like the statues of Daedalus, arise in the night when out of view and scamper away (*Meno* 97d; cf. *Hip. Maj.* 282a). It seems inescapable that Plato is here trumpeting precisely these epistemic features of Forms in describing the Form of Beauty: as unshifting, it, like all other Forms, is ideally suited to serve as an object of knowledge.”

¹⁰ O prólogo citado abre o diálogo disfarçado de “diferente” em comparação ao de Platão. Ele será reescrito com detalhes mais aproximados ao texto grego na seção “Encontro no Parque”. Não temos aqui espaço suficiente para comentá-lo. Não podemos, porém, excluí-lo sumariamente. Ei-lo, apenas em citação: “O compositor Janjão se dirigia para o solar de inverno da milionária Sarah Light. Ia calçântibus, passo irregular e apressado. Estava nervoso. Mais que nervoso: a perspectiva daquele banquete em que ia se encontrar com o ilustre político Felix de Cima e a grande cantora Siomara Ponga, lhe dava um sentimento contraditório de solidão. Jamais o compositor não se sentira tão sozinho como naquele domingo em que vários personagens das classes dominantes o acolhiam para protegê-lo. Ele constatava muito bem que protegiam as artes por causa da miséria dele, e não ele por causa das artes, como deve ser. A sensação da esmola batia na cara dele, e amargava. Janjão atravessava o parque. Não havia ninguém nos jardins, nem operários nem crianças recebendo vida do ar porque conforme os costumes da terra, toda a gente se conser-

vava fechada em casa aos domingos, pra evitar resfriados. O parque estava deserto na sua compostura alinhada, sem árvores, sem sombras, com seus gramados insípidos e a disciplina das arvoretas tosadas. De repente Janjão escutou um suspiro e em seguida a flor feliz dum palavrão, parou. Algumas hastes da moita ainda mexeram um bocado no ar sem vento, depois tudo caiu na imobilidade outra vez. Janjão se aproximou, e com os braços compridos apartou a moita pelo meio. — O que você está fazendo aí! — Você está vendo. No chão da moita vicejava um rapaz de seus vinte anos, rindo pra ele. — Você não tem onde dormir, rapaz! Ou isso é farra?... — É tudo junto. — Quem é você? — Eu?... (O moço espreguiçou, sempre sorrindo). Eu sou a mocidade, eu sou o amor...” (ANDRADE, 1977, p. 57).

¹¹ “It is contained in an elaborate two-level narrative frame, the first featuring the narration of Apollodorus, and the second the narration of Aristodemus. A sort of prologue or overture, it serves to set the scene and introduce the major themes, but in a subtler fashion, to dramatize and subvert them. First it draws attention to the formal properties of the Symposium, pointing to how they also carry philosophical significance with regard to authority and the transmission of knowledge. Second, and closely related, it hints at the recurrent Platonic concern about memory. Third, it introduces the issue of love and passion.”

UMA ESTUDIOSA DE PLATÃO EM DELOS*

*Haiganuch Sarian***

Resumo: *Numa narrativa rememorativa, este texto recupera as experiências da professora Maria das Graças de Moraes Augusto em algumas das missões arqueológicas dirigidas pela autora em Delos, especificamente nas campanhas de 2002, 2008 e 2015. A homenagem é complementada com fotos que registram momentos de trabalho e amizade.*

Palavras-chave: *Missões arqueológicas; Delos; homenagem; Graça Augusto.*

A SCHOLAR OF PLATO IN DELOS

Abstract: *In a reminiscent narrative, this text recovers the experiences of Professor Maria das Graças de Moraes Augusto in some of the archaeological missions conducted by the author in Delos, specifically during the 2002, 2008 and 2015 campaigns. This tribute is complemented by a set of photos that record moments of work and friendship.*

Key words: *Archaeological missions; Delos; tribute; Graça Augusto.*

É bem verdade que todos nós, helenistas, em qualquer que seja nossa especialidade, demonstramos admiração e mesmo grande afeto pela Grécia, sua história, seus sítios arqueológicos, seus museus, suas belas ilhas, seu brilhante mar azul. Porém, o que sempre me surpreendeu foi o carinho, às vezes exagerado a meu ver, manifestado pela Graça a tudo e a todos que tenham a marca grega: nada há no mundo mais belo que a Grécia; ninguém é melhor que os gregos, sejam eles antigos ou modernos. O encantamento de Graça pela Grécia chegou às vezes a me comover!

* Recebido em: 16/06/2022 e aprovado em: 15/07/2022.

** Professora Titular Sênior do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP). Membro Sênior da Escola Francesa de Atenas (Atenas, Grécia). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5360-8130>.

Foi assim, então, que Graça me confessou o desejo de participar de algumas das missões arqueológicas que eu dirigia em Delos, no Heraion, santuário de Hera, programa oficial da Escola Francesa de Atenas. Tal monumento (**Fig. 1**), com estruturas datadas de 750 a.C. até o séc. II a.C., recebeu, na minha gestão, escavações arqueológicas e análises dos achados a partir de 2000, e Graça integrou minha equipe nas campanhas de 2002, 2008 e 2015 (**Fig. 2**).

Fig 1.



Delos, Heraion. Foto Philippe Collet, EFA (2002).

Fig. 2



Delos, Heraion, face Sul do Templo II. Haiga e equipe: Gilberto, Camila, Jaime, Ana, Graça, Carol; os operários Shaban e Sella (2008).

Apreciei o esmero dedicado pela Graça em algumas etapas dos trabalhos necessários: uma especialista em Platão, professora titular de Filosofia Antiga, interessar-se por Arqueologia já era para surpreender. Não só por Arqueologia de gabinete, em pesquisas com livros, mas Arqueologia de campo, árduo ofício, levando às vezes à exaustão.

Na casa que normalmente abriga os arqueólogos em Delos, com a Biblioteca ornada em suas paredes pelos perfis de renomados arqueólogos do passado, Graça se dedicava, no final das tardes e, às vezes, altas horas das noites, a consultar importante bibliografia sobre as inúmeras escavações em Delos e outros temas correlatos. E, certamente, a ler e reler seu Platão, em uma edição da *República* repleta de anotações em suas margens.

Além dessas leituras, mesmo em Delos, Graça não descuidou de pesquisar outros temas relacionados ao seu filósofo preferido. Entre outros assuntos que Platão lhe inspirava, passou a se dedicar também à questão da duplicação do cubo, conhecido como “problema deliano”, enigma de Delos sobre o qual me entretinha em longas conversas.

Com o mesmo entusiasmo, participava dos momentos em que as atividades em campo exigiam disciplina e atenção (**Fig. 3**) e também muito rigor a cada passo (**Fig. 4**).

Fig. 3



Delos, Heraion: Haiga e equipe, Graça, Carol, Camila, Gilberto, Shaban, Sella e Fábio (2008).

Fig. 4



Delos, Heraion: Karin desenhando o altar com a ajuda de Graça (2002).

Em certa manhã, porém, a inconveniência de uma madrugada de leitura e reflexão filosófica desequilibrou o ritmo do trabalho de campo. Estava eu atordoada com as anotações urgentes a respeito do material escavado; Graça se aproximou meio sonolenta (**Fig. 5**) e mal começou a comentar sua leitura da *República* quando eu, impaciente, reclamei: – Graça! Platão aqui, agora, por favor não!

Fig. 5



Delos, Heraion: etapas do trabalho, Haiga e Graça; Fábio, Gilberto, Carol e Pedro (2008).

Etapas muito importantes em campanhas de escavações arqueológicas são a limpeza dos objetos descobertos, sua numeração e catalogação.

Graça se encarregou da limpeza de centenas de peças e participou com muito rigor e entusiasmo dos outros trabalhos realizados na Reserva Técnica do Museu de Arqueologia. Quando necessário para evitar o excessivo calor, ficávamos no pátio à sombra de uma bela figueira que, além de nos proteger, nos deliciava com seus doces figos (**Figs. 6 e 7**).

Fig. 6



Delos, Museu: estudo dos achados no pátio da Reserva Técnica, Haiga e Graça (2008).

Fig. 7



Delos, Museu: análise dos fragmentos cerâmicos no pátio da Reserva Técnica, Haiga e Graça (2008).

Assim foi que a professora titular de Filosofia Antiga, especialista em Platão, incluiu mais essa experiência às inúmeras outras que viveu na Grécia. E não foi uma experiência qualquer: por que Arqueologia? Fiz essa pergunta a Graça, numa das vezes em que nos dirigimos ao Heraion, em Delos (**Fig. 8**), conversando à maneira de Sócrates e Fedro “num passeio fora dos muros da cidade”. Resposta de Graça: – FILOSOFIA é TUDO e TUDO está em PLATÃO!

Fig. 8



Delos, Haiga e Graça a caminho do trabalho (2008).

Nota: Todas as fotos aqui publicadas fazem parte do Arquivo EFA: Delos, Heraion.

Agradecimentos

Agradeço à bibliotecária Eleuza Gouveia, por colocar este texto de acordo com as Normas Editoriais da revista. E a Denise Dal Pino, analista de Comunicação do MAE-USP, pela preparação das fotos.

A PESTE ANTONINA: A EXPERIÊNCIA E O IMPACTO DE UMA PANDEMIA NA ANTIGUIDADE^{*1}

Julio Cesar Magalhães de Oliveira^{**}

Resumo: *De todas as epidemias que grassaram na Antiguidade, a Peste Antonina é certamente a mais bem documentada. Apesar disso, a natureza das fontes de que dispomos faz com que a compreensão moderna de seus impactos seja objeto de interpretações divergentes. No entanto, os avanços recentes no estudo das patologias do passado e a nossa experiência recente com a Covid-19 têm aberto novas perspectivas para o estudo dessa que pode ser considerada a primeira pandemia já registrada. O objetivo deste artigo é apresentar as dificuldades de interpretação sobre o impacto e as consequências da Peste Antonina, mas também refletir sobre a experiência dessa epidemia à luz das questões do presente.*

Palavras-chave: *Peste Antonina; epidemias na História; doenças infecciosas; desigualdades sociais; história da medicina.*

THE ANTONINE PLAGUE: THE EXPERIENCE AND IMPACT OF A PANDEMIC IN ANTIQUITY

Abstract: *Of all the epidemics that raged in antiquity, the Antonine Plague is certainly the best documented. Despite this, the nature of the sources at our disposal makes the modern understanding of its impact the subject of divergent interpretations. Yet even so, recent advances in the study of past pathologies and our recent experience with COVID-19 have opened new perspectives for the study of what can be considered the first pandemic ever recorded. The purpose of this article is to present the difficulties of interpreting the impact and consequences of the Antonine Plague, but also to reflect on the experience of this epidemic in the light of current issues.*

* Recebido em: 30/05/2022 e aprovado em: 25/07/2022.

** Professor doutor do Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo e do Programa de Pós-graduação em História Social dessa universidade. Coordenador do Grupo de Pesquisa do CNPq "Grupos Subalternos e Práticas Populares na Antiguidade". Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1288-6158>. E-mail: jcmo@usp.br.

Keywords: *Antonine Plague; epidemics in History; infectious diseases; social inequalities; history of medicine.*

Introdução

Em 1989, um amuleto de época romana foi encontrado no leito do rio Tâmisa, em Londres. Trata-se de uma tira longa e estreita cortada de uma folha de estanho e gravada com trinta linhas de texto grego. Seu portador era um certo Demétrio, um imigrante grego estabelecido ou de passagem pela província mais distante do Império Romano, no seu extremo noroeste. O texto do amuleto, editado por Roger Tomlin (TOMLIN, 2014; JONES, 2016, p. 469), dizia o seguinte:

*αβραι β[α]ρβασω, / βαρβασωχ, vacat / βαρβασωθ ευλιωρ /
αθεμορφι, λάβρου / λυμοῦ παράπεμ/πε δυσκέλαδον / ρύζημα, διήρι/
ον, τανυχιζον, / νυδρολεες, ὀδύμης δια/μηχόμαιμον, βα/ρύθθιμον,
εαρκο/τακές, διατηκόμε/νον, φλεβίων ἀ/πὸ κόλπων. μέ/γας Ιάω, μέ/
γας Σαβαώθ, / διαφύλαζον τὸν / φοροῦντα. Φοῖβε / ἀκερσεκόμα, το/
ξότα, λοιμοῦ νε/φέλησι ἀπέλαυ/νε. Ιάω, Ἀβρ(α)σ/ἄζ θεέ, βοη(θ)εῖ.
/ Φοῖβος ἄπαζ ἐκέλευσεν βρο/τοῖς χιλεων ἀ/πέχεσθαι. Κύρι / θεέ,
τηρῆσον / Δημήτρην.*

*Abrai Barbasô Barbasôch Barbasôth. +euliôr; +athemorphi, man-
da embora o barulho discordante da peste furiosa, transportada
pelo ar, +tanykhizon, +nidrolees, dor que infiltra, espírito pesado,
destruidora de carne, derretendo, das cavidades das veias. Gran-
de Iao, grande Sabaoth, protege o portador. Febo do cabelo não
tosado, arqueiro, afasta a nuvem da peste. Iao, deus Abrasax, traz
ajuda. Febo certa vez ordenou aos mortais que se abstivessem de
+khileôn. Senhor Deus, cuida de Demétrio.*

Nós, que sofremos o trauma de nossa própria pandemia, podemos bem imaginar o terror e a angústia que o portador desse amuleto sentia diante do surto de uma nova doença infecciosa. Mas, vivendo num mundo em que não se sabia da existência de vírus ou bactérias, ele tinha motivos ainda maiores para o pânico. Demétrio, com efeito, se refere à doença como uma “peste furiosa transportada pelo ar”, uma nuvem que vem não se sabe de onde e ataca não se sabe como. No máximo, se o vocábulo χιλέων ao final

do texto for mesmo, como sugere Christopher P. Jones, o genitivo plural de χεῖλος (“lábio”), o oráculo de Febo (Apolo) estaria a ordenar a abstenção de beijos, o que revela ao menos uma vaga percepção de que a doença se transmitia por contato de pessoa a pessoa e de que, para evitá-la, era preciso certo distanciamento social (JONES, 2016, p. 471). Em todo caso, buscando se proteger contra esse perigo, Demétrio não hesitou em recorrer à proteção de todos os deuses possíveis, incluindo aí não apenas Febo/Apolo, o deus grego associado, desde a *Iliada*, tanto com a origem quanto com a cura de uma pestilência, mas também o deus dos judeus (grande Sabaoth) e uma figura mencionada em textos gnósticos: Abraxas. A pestilência à qual Demétrio se refere pode, aliás, ser identificada em uma das preces a Apolo: “Febo do cabelo não tosado, arqueiro, afasta a nuvem da peste” é uma variante do encantamento métrico que, segundo Luciano de Samósata, teria sido propagado pelo “falso profeta” Alexandre de Abonuteikhos (na costa da Paflagônia voltada para o Mar Negro) contra uma terrível pestilência que eclodira em 165 e que levou os habitantes do Império Romano, em pânico, a buscarem a proteção nos templos oraculares (LUCIANO. *Alexandros*, 36; TOMLIN, 2014, p. 201; JONES, 2016, p. 470). Essa pestilência é a que conhecemos pelo nome de Peste Antonina.

A palavra “peste” com a qual normalmente designamos a epidemia que começou a grassar no Império Romano na década de 160 não se refere a uma doença específica e menos ainda à peste bubônica. Na Antiguidade, a palavra latina *pestis* indicava, originalmente, grande destruição, catástrofe ou calamidade e, depois, foi associada ao desenvolvimento de uma doença contagiosa que provocava grande calamidade e mortes (GAIA, 2020, p. 155). O adjetivo que identifica a Peste Antonina, por sua vez, se refere à dinastia governante nesse momento, a dinastia antonina. Segundo nossas fontes literárias, o Egito, a Ásia Menor, parte da Europa continental e as ilhas britânicas foram assolados por várias ondas de uma grave doença infecciosa desde 165, ainda sob o governo conjunto de Lúcio Vero e Marco Aurélio, até a morte deste último em 180, vítima dessa mesma doença. A epidemia ressurgiu depois e conhece sua última e importante onda sob o governo de Cômodo, de 189 a 192 (para a cronologia e o elenco de fontes literárias, ver DUNCAN-JONES, 1996, p. 115-120). Como mostraremos, porém, há evidências de que essa doença se espalhou por uma área muito maior, tendo atingido três continentes e desde o Império Romano até a China dos Han, o que a qualifica, talvez, como a primeira pandemia atestada.

A Peste Antonina é das mais bem documentadas epidemias da Antiguidade, graças não só ao testemunho dos historiadores antigos, mas também ao de personagens que a viveram, como é o caso, em particular, do famoso médico Galeno, razão pela qual também é conhecida como a Peste de Galeno. Ela tem sido objeto de divergências entre os historiadores, sobretudo em razão das incertezas que persistem quanto a seu impacto (para um panorama das discussões, ver LO CASCIO, 2012). Há dois motivos, porém, que nos levam hoje a reavaliar a Peste Antonina. O primeiro consiste nos avanços da Arqueologia, da Paleoclimatologia e, em especial, da Genética. A Genética oferece pelo menos duas grandes contribuições, bem resumidas por Kyle Harper (2021) como “pensar a partir de árvores” (que é o que faz a filogenética) e “viajar no tempo” (que é o estudo proporcionado pela paleogenética, em especial a partir da análise do aDNA, o DNA antigo). Nas palavras de Monica Green, o superpoder da Genética é que ela “nos permite escrever a história da doença a partir da perspectiva do patógeno, não simplesmente da perspectiva necessariamente cega da observação humana (macroscópica)” (GREEN, 2021). É verdade que nós não podemos ainda contar com nada semelhante ao sequenciamento genético da bactéria *Yersinia pestis* e à descoberta de esqueletos infectados por esse agente causador da peste bubônica, os quais têm revolucionado os estudos sobre a Peste de Justiniano e a Peste Negra (GREEN, 2020; SARRIS, 2022). Não temos, por exemplo, nenhuma evidência, na forma de DNA, de patógeno antigo recuperado do esqueleto de uma vítima da Peste Antonina (HARPER, 2021, p. 194-195). Ainda assim, os estudos filogenéticos e paleogenéticos já realizados sobre os possíveis candidatos a patógeno causador da Peste Antonina nos permitem ao menos calibrar as hipóteses anteriormente formuladas a partir das fontes escritas. O segundo motivo, como já sugeri ao comentar o amuleto de Demétrio, são as novas questões levantadas com a nossa experiência recente com a pandemia de Covid-19 e que nos motivam a estudar essa pandemia do passado. O objetivo deste artigo é o de analisar algumas dessas questões à luz dos avanços recentes.

A eclosão e a difusão da Peste Antonina: o que os antigos sabiam e o que nós sabemos

A maioria das fontes literárias romanas, especialmente as historiográficas, sugere que a Peste Antonina foi espalhada a partir da fronteira com

a Pérsia pelo exército romano, logo após a campanha vitoriosa de Lúcio Vero contra os persas. Segundo o autor da *História Augusta* e o historiador Amiano Marcelino, foi em Selêucia, junto ao rio Tigre, que a peste contaminou os soldados romanos. Como reporta Amiano:

*Quando esta cidade foi invadida pelos generais de Vero César [...], a estátua de Apolo Comaeus foi arrancada de seu lugar e levada para Roma [...]. Diz-se que, depois que essa mesma estátua foi carregada e a cidade queimada, os soldados ao saquearem o templo encontraram uma fenda estreita; eles então ampliaram a fenda na esperança de encontrar ali algo valioso; mas de uma espécie de santuário, fechado pelas artes ocultas dos caldeus, irrompeu o germe daquela pestilência que, depois de gerar a virulência de doenças incuráveis, no tempo do mesmo Vero e de Marco Antonino, poluiu tudo de contágio e morte, desde as fronteiras da Pérsia até o Reno e a Gália. (AMIANO MARCELINO. *Res gestae*, XXIII, 6, 26)*

É possível ver na narrativa de Amiano, como também na ainda menos confiável *História Augusta*, uma elaboração literária posterior, devido a seus aspectos lendários, mitológicos e moralizantes. No entanto, essas narrativas parecem ter origem em um boato (“diz-se que”) com o qual os romanos procuraram compreender as razões de sua desgraça. O fato de que os contingentes militares, com seus deslocamentos, tivessem ajudado a difundir a epidemia pode ter levado a essa associação. Numa época em que à paz dos deuses se atribuíam a saúde e a prosperidade, é compreensível que se vinculasse o flagelo da doença a algum sacrilégio provocado pelos soldados. Outras pessoas relacionaram a causa da doença ou, pelo menos, da grande mortalidade que testemunhavam, não ao castigo divino, mas à ação humana. Segundo o historiador Dião Cássio, que observou o surto sob o governo de Cômodo, além das 2000 pessoas que morriam por dia apenas na cidade de Roma em decorrência da peste, muitas outras teriam sido mortas “não só na Urbe, mas em praticamente todo o Império, nas mãos de criminosos que espalhavam pequenas agulhas com algumas drogas mortais e, por pagamento, infectavam-nas com esse veneno” (DIÃO CÁSSIO. *Historia Romana*, LXXII, 14, 3-4). Essa proliferação de boatos é comparável à que nós mesmos assistimos no início da atual pandemia de Covid-19, da suposta fabricação em laboratório do vírus à “sopa de morcegos” de Wuhan (CORONAVÍRUS, 2020). Em ambos os casos, estamos diante da

busca de explicações para algo que foi sentido como uma surpresa e para o qual havia muito poucas respostas (com a diferença de que hoje, pelo menos, sabemos o que são os vírus e como nos afetam).

Ao contrário, porém, do que sugerem as narrativas de Amiano e da *História Augusta*, é certo que nem tudo começou em Selêucia. Como lembra Benoît Rossignol (2012, p. 91), se os deslocamentos de soldados certamente ajudaram a propagar a epidemia, havia também outros canais para a sua difusão. E, de fato, o testemunho de Galeno, que se encontrava em Roma no verão de 166, revela que a epidemia já havia atingido a capital antes mesmo do retorno de Lúcio Vero. Analisando a Peste Antonina num contexto epidemiológico mundial, Rossignol observou que as crônicas chinesas revelam um aumento expressivo dos surtos epidêmicos no Império dos Hans a partir de 161, mas também sublinhou que isso não significa que a epidemia atestada no Império Romano a partir de 165 tivesse se originado no extremo Oriente. Ao contrário, há indícios que sugerem que tanto a China quanto o Império Romano foram afetados quase ao mesmo tempo por epidemias, talvez por uma mesma doença infecciosa espalhada pelas caravanas e pelos comerciantes, especialmente os associados à então pujante Rota da Seda (sobre essa rota, ver MCLAUGHLIN, 2012, p. 115-144). O desenvolvimento desde o segundo terço do século II d.C. da estatuária e do culto da deusa Hariti no Império Cuchana é um bom indício. Identificada em textos posteriores como a deusa da varíola, o aparecimento da iconografia clássica dessa deusa na década de 130 pode indicar que o sul da Ásia já havia se tornado, por essa época, um reservatório dessa ou de uma doença semelhante (ROSSIGNOL, 2012, p. 92-94). Para avaliar essa hipótese e compreender as razões da difusão e do impacto dessa que pode ter sido uma das primeiras pandemias a afetar a Afro-Eurásia é preciso, porém, identificar a natureza da Peste Antonina.

A natureza da doença: a evidência dos textos e da Genética

Apesar das incertezas que persistem para a compreensão da Peste Antonina, essa é a única epidemia da Antiguidade que conta com as memórias e observações clínicas de um médico dela contemporâneo, o famoso Galeno. Em sua obra *Sobre seus próprios livros*, Galeno recorda que estava em Roma no verão de 166 quando o que ele sempre chama de “longa peste”

(πολυχρόνιος λοιμός) assolou a cidade. Fugiu então às pressas de Roma e retornou à sua cidade natal, Pérgamo, na atual Turquia, porque, segundo a recensão árabe desse texto, “nenhum medicamento suficientemente poderoso pôde ser encontrado, ao que eu saiba, para lutar contra essa pestilência que se espalhou por toda parte antes de desaparecer” (GALENO. *De libris propriis liber*, I, 16). No inverno de 168-169, durante um conflito militar que opôs os exércitos romanos aos marcomanos, quados e outros povos germânicos ao longo do alto e do baixo Danúbio, Galeno se encontrava de novo na Itália, em Aquileia, prestando serviços aos imperadores como médico do exército. Foi nessa época que uma nova e mais grave onda da doença eclodiu, levando Lúcio Vero e Marco Aurélio a fugirem para Roma com um punhado de soldados, deixando a maioria da tropa para trás. Segundo Galeno, os que ficaram tiveram muitas dificuldades para saírem ilesos dessa situação, sobretudo porque a doença grassava em pleno inverno (GALENO. *De libris propriis liber*, III, 3).

No livro V de seu *Método terapêutico*, Galeno descreve em detalhes seu tratamento dos doentes infectados pela peste no acampamento militar de Aquileia durante aquele inverno de 168-169. O médico começa descrevendo um caso específico que lhe permitiu descobrir um tratamento para a doença:

Um homem jovem estava, havia nove dias, coberto de úlceras por todo o corpo, como aconteceu, de resto, com quase todos os que sobreviveram. Naquele dia, ele tinha, além disso, uma pequena tosse. No dia seguinte, ele tomou um banho e começou imediatamente a tossir mais forte. Ao tossir, ele eliminou o que se chama de crosta. (GALENO. *Methodus Medendi*, V, 12)

Essa observação levou o médico a identificar uma inflamação interna na proximidade da laringe. Recomendou, então, ao paciente a ingestão de medicamentos líquidos e a aplicação externa de remédios dessecantes na região do pescoço. Aplicando os medicamentos, o paciente começou a se restabelecer após três dias de crise e foi curado. Após outros experimentos semelhantes, Galeno concluiu:

Aqueles que foram facilmente curados da peste me parecem dever sua cura ao fato de que todo o seu corpo havia previamente secado e purgado. Alguns deles, de fato, estavam sujeitos a vômitos e todos

sofriam de problemas abdominais. Naqueles que iam escapar por-que já haviam se esvaziado dessa maneira, de repente apareceram erupções cutâneas pretas por todo o corpo, ulcerativas na maioria e secas em todos. Ao observá-los, percebemos que se tratava de um resquício de sangue apodrecido pelas febres, a natureza empurrando uma espécie de cinza para a pele, como faz com muitos outros também. Além disso, para erupções desse tipo, não era necessário recorrer a uma droga; elas pararam por conta própria, da seguinte forma. Para alguns, aqueles com ulceração, a parte superficial chamada crosta caía, e então o que restava estava perto da cura: depois de um ou dois dias, a cicatrização começava. Para outros, nos quais não houve ulceração, a erupção era áspera e fazia pensar em sarna; uma espécie de pele era separada dele; depois disso, todos se recuperavam. (GALENO. Methodus Medendi, V, 12)

Além dos sintomas citados, o médico também descreve, em outros escritos, a ocorrência de febre e vários problemas gastrointestinais, incluindo perda de apetite, intestino solto e fezes com sangue ou pretas (GALENO. *Methodus Medendi*, X, 11; *In Hippocratis Epidemiorum*, III, 3, 59-60; LITTMAN & LITTMAN, 1973, p. 248-249; FLEMMING, 2018, p. 229).

Na ausência de amostras arqueológicas com material molecular que poderia ser utilizado para confirmar o agente etiológico da Peste Antonina por meio da análise do DNA antigo, a descrição dos sintomas feita por Galeno ainda é a nossa principal fonte para identificar a natureza da doença. Desde a publicação em 1973 de um artigo de Littman e Littman, um classicista e um médico, a absoluta maioria dos estudiosos tende a identificar a Peste Antonina com uma forma de varíola, uma doença, como se sabe, erradicada desde 1980 pela vacinação, após ter matado mais de 300 milhões de pessoas só no século XX (SPINNEY, 2020). A varíola, com efeito, apresenta um período de 10 a 12 dias de incubação, seguida por dois a três dias de pródromo, com febre, cefaleia, dor lombar e mal-estar, por vezes também com dor abdominal acentuada e vômitos. Seguindo o pródromo, aparecem lesões na mucosa orofaríngea, na face e nos braços, que se disseminam para o tronco e as pernas. As lesões orofaríngeas ulceram-se rapidamente, e, após um ou dois dias, as erupções cutâneas tornam-se vesiculares e, em seguida, pustulares. Por fim, após oito ou nove dias, as pústulas transformam-se em crostas (TESINI, 2019; GAIA, 2020, p. 160).

Os sintomas e o calendário da progressão da doença, como se vê, correspondem bem ao relato de Galeno. Em 2019, porém, Rebecca Flemming argumentou contra a identificação da Peste Antonina com um surto de varíola, observando que: 1) dois outros autores antigos, contemporâneos dos eventos, Élio Aristides e Herodiano, notaram que o gado também havia sido infectado pela doença na época da peste, o que não é o caso do vírus da varíola, que só infecta humanos; e 2) nem Galeno, nem nenhum outro autor antigo se refere às cicatrizes faciais que associamos à varíola (FLEMMING, 2019). No entanto, como Brandon McDonald argumentou, em um estudo que acaba de ser publicado, esses dois pontos não são decisivos (MCDONALD, 2021, p. 387-391). Em primeiro lugar, a ausência de descrição de cicatrizes não é significativa porque Galeno se interessava pelos sintomas do doente e não pelo estado dos curados. Em segundo lugar, as referências de Aristides e Herodiano ao gado infectado (ARISTIDES. *Orationes*, XLVIII, 38-44; HERODIANO. *Historia*, I, 12, 1-2) podem ser apenas um artifício retórico ou se relacionar a outra doença, uma vez que nenhum dos autores se refere aos sintomas apresentados pelos animais.

Os estudos recentes filogenéticos e paleogenéticos sobre a varíola nos permitem, porém, levantar outra possibilidade. Não é impossível que o agente causador da Peste Antonina fosse um poxvírus “generalista”, isto é, uma cepa antecessora do vírus da varíola que ainda infectava tanto animais quanto humanos antes de se deter na nossa espécie. Estudos filogenéticos recentes, com efeito, sugeriram que o vírus da varíola divergiu de seu mais recente antecessor para se tornar um vírus que infectava apenas humanos no século III d.C., ainda que uma data muito anterior não esteja descartada. Em 2020, um estudo do DNA antigo de 13 esqueletos medievais (“vikings”) conduzido por Barbara Mühlemann também concluiu que duas cepas diferentes da varíola, uma delas até então desconhecida, divergiram de uma cepa mais antiga de poxvírus entre o final do século II e o século V d.C. (MÜLHEMANN et al., 2020, p. 3-5). Como McDonald observou, esses estudos recentes sugerem que uma antiga cepa generalista de poxvírus existia na época e pode mesmo ter sido responsável pela Peste Antonina. Além disso, uma divergência da forma antiga de poxvírus para as cepas mais recentes “sugere que um período de muita atividade que favoreceu a evolução da cepa antiga, como uma pandemia, precedeu as divergências. Dado o período em que ocorreu a divergência (180-500 d.C.), a Peste Antonina se enquadraria nesse evento” (MCDONALD, 2021, p. 390). De

todo modo, no estado atual de nossos conhecimentos, um vírus semelhante ao da varíola, ou seu antecessor, permanece como a mais provável causa da Peste Antonina.

A experiência e o impacto da Peste Antonina: uma questão em disputa

Sabe-se que os vírus que provocam imunidade parcial, como o da varíola, são muito mais letais quando entram em contato com uma população que anteriormente não havia sido exposta a eles. Esse foi o caso das populações indígenas nas Américas após a conquista europeia do continente, mas não sabemos se o mesmo ocorreu no Império Romano. Compreender a escala e o impacto da Peste Antonina tem sido, de fato, há muito tempo objeto de controvérsias, em grande parte porque, para isso, dependemos majoritariamente de fontes indiretas. As estimativas da mortalidade provocada pela Peste Antonina no Império Romano sugeridas pelos estudiosos modernos variam de 1% a 30% ou mais, o que é uma diferença significativa (BAGNALL, 2013, p. 715). Para os estudiosos que defendem uma visão “maximalista” dos impactos da peste, tanto a mortalidade provocada pela doença, como suas consequências econômicas e sociais poderiam ser medidas por uma série de indícios indiretos, como os reunidos por Richard Duncan-Jones (1996). Um indício de declínio populacional estaria nos registros de contribuintes adultos do sexo masculino preservados na documentação papirológica do Delta do Egito. Em vários vilarejos da região, os registros mostram um declínio abrupto dos contribuintes entre o início e o final da década de 160, com uma diminuição da ordem de 70 a 93%. Várias outras séries de documentos demonstram uma queda abrupta a partir da metade da década de 160. Em Roma, as inscrições comemorativas de estátuas e construções datadas por dia, mês e ano cessam entre 165 e 180. A queda também é atestada na produção de mármore frígio ou no volume de moedas cunhadas. Estudos arqueológicos mais recentes apontam na mesma direção. Uma investigação realizada em 2018 sobre a poluição por chumbo depositado nas camadas de gelo da Groenlândia, um indício da extração de prata na Europa, sugere também uma queda abrupta após um pico no início da década de 160 (MCDONALD, 2021, p. 394).

Para outros autores, a Peste Antonina pode ter sido grave, mas não haveria evidências que justificassem um impacto catastrófico (BRUUN,

2012). A queda de contribuintes nos registros do Delta do Egito, por exemplo, poderia ser devida a fugas e não à morte e nada garante que as dificuldades econômicas reveladas em outras séries de documentos não possam ter sido provocadas por outros fatores, como as guerras contra persas e marcomanos e as rebeliões que sabemos terem agitado o Egito nesses anos. Em um artigo publicado na revista *Past & Present*, Collin Elliott (2016) argumentou que, no caso específico do Delta do Egito, a peste parece ter sido antes a consequência do que a causa de uma crise. A única evidência direta da Peste Antonina na região é um papiro que lista as causas do despovoamento do vilarejo de Kerkenouphis e, segundo esse relato, a causa primeira era a violência, não a doença. Segundo esse papiro (*P. Thmouis* 1), os impostos devidos pelo vilarejo haviam sido suspensos depois de a maioria dos homens ter sido assassinada por um bando de rebeldes e os sobreviventes terem sido mortos pela peste ou fugido. Ações como essa de grupos rebeldes nessa época são também mencionadas em outras fontes e parecem ter sido uma resposta à contínua cobrança de impostos de camponeses que já haviam sido arruinados por um prolongado período de seca, o que Elliott atribui a uma mudança climática momentânea que alterou as cheias do Nilo. Seria, portanto, a fuga das vítimas da violência e da fome para as cidades que teria favorecido a difusão da peste e não o contrário.

Uma tendência recente tem sido considerar as dificuldades enfrentadas pelo Império Romano (e também por outros impérios na mesma época, como o Império Han) como uma crise multifatorial, o que ajudaria a explicar a própria extensão da doença até tomar as proporções de uma pandemia que afetou três continentes. Para Benoît Rossignol (2012), uma degradação climática, um declínio da produção de alimentos e a difusão da doença estariam intimamente ligados. A hipótese de degradação climática é um fator que ajuda a compreender por que impérios tão distantes e diversos como o Romano e o Chinês passaram por dificuldades semelhantes ao mesmo tempo. Vários dados paleoclimáticos, como a dendrocronologia e a extensão das geleiras, coletados por Rossignol (2012) e mais recentemente por McDonald (2021), sugerem que a Eurásia atravessou um período mais frio e seco na época da Peste Antonina. A principal responsável por essa mudança de curto prazo foi, muito provavelmente, uma série de erupções vulcânicas que, como comprovou o caso da erupção do Pinatubo em 1991, tendem a resfriar o ambiente numa extensão por vezes planetária, devido ao lançamento de gases sulfúricos que permanecem na atmosfera às vezes

por anos. O resfriamento e ressecamento do ambiente podem ter criado problemas como a quebra de colheitas e a fome, o que também favorece a migração e, portanto, a difusão de doenças. Além disso, um ambiente mais frio e seco é especialmente propício para a difusão do vírus da varíola (ou antecessores), o que pode explicar por que, exatamente nessa época, ele se difunde a partir de seus reservatórios, provavelmente no sul da Ásia, tanto para a China quanto para o Império Romano. Isso também pode explicar por que algumas regiões foram mais afetadas, enquanto outras, como o norte da África, com um clima menos frio, parecem ter sido relativamente poupadas da pandemia.

Um problema com o debate tradicional sobre o impacto da Peste Antonina é que ele se concentra mais nas suas consequências macroeconômicas do que na experiência das pessoas que viveram esses tempos difíceis. Walter Scheidel (2012), por exemplo, argumenta que, à semelhança do que teria acontecido com a Peste Negra, a diminuição do número de habitantes após a Peste Antonina teria melhorado as condições econômicas dos sobreviventes. Além de minimizar os sofrimentos dos que não tiveram essa sorte, há outro problema de fundo com esse argumento, como bem sublinha Roger Bagnall, a partir do estudo de Rössignol: ainda que mais recursos estivessem disponíveis depois da crise, isso não significa que as pessoas comuns teriam condições de se beneficiar desse excedente (BAGNALL, 2013, p. 716). Em sua análise sobre o Egito durante a Peste Antonina, Elliott observou que a mudança do padrão do arrendamento das propriedades rurais, com parcelas menores arrendadas por períodos mais longos, pode ser vista como uma estratégia dos *proprietários* para minimizar os riscos em tempos de insegurança. Ele conclui que, no Egito, ricos e pobres tiveram que encontrar saídas diferentes para a crise: os ricos diversificaram seus investimentos; os pobres, como vimos, só puderam migrar em busca de melhores condições – com isso também involuntariamente se infectando e transmitindo a doença, especialmente quando se aglomeravam nas cidades (ELLIOT, 2016, p. 30). Como esse exemplo nos mostra, não é possível falar nos impactos da Peste Antonina sem levar em conta o fato de que nem todos os grupos sociais a viveram da mesma maneira. A exemplo da pandemia de Covid-19, portanto, o impacto da Peste Antonina também nos revela um oceano de desigualdade.

Conclusões

A experiência de vivermos nossa própria pandemia, com toda a certeza, mudou nosso olhar sobre o passado. À luz do que vivemos, tornou-se mais difícil, por exemplo, tratar as epidemias pregressas como apenas uma “gripezinha”, um “resfriadinho”. Questões como o impacto psicológico, o medo da infecção, a difusão de falsas notícias, a desigualdade social e a propagação da doença numa escala global devem inevitavelmente orientar nosso olhar para a Peste Antonina, assim como para outras epidemias ao longo da história. Ao mesmo tempo, esse olhar para o passado nos ajuda a pensar o presente e projetar o futuro – e, ao fazer isso, ele nos auxilia a refletir até mesmo sobre o que não queremos pensar. É compreensível, por exemplo, que, após mais de dois anos de pandemia, muitos de nós sintamos a necessidade de olhar para a frente, para o pós-pandemia. Seria, sem dúvida, possível olhar para o amanhã depois da catástrofe e enfatizar, digamos, a recuperação do Império Romano depois da crise na época de Marco Aurélio e de Cômodo, pois é verdade que o Império se recuperou sob a dinastia dos Severos, ao menos parcialmente. Mas como Patrick Boucheron observou a respeito da Peste Negra, as sociedades que viveram traumas como vivemos tendem a não falar sobre ele no imediato. Representações da Peste Negra, por exemplo, são raras em sua própria época e só aparecem muito depois (BOUCHERON, 2021). Mas ao não falarmos, corremos o risco de esquecermos, como esquecemos da chamada “gripe espanhola”, a pandemia de 1918.

Refletir sobre a experiência da Peste Antonina pode ainda suscitar algumas reflexões importantes para pensarmos o nosso futuro. Ela nos lembra, por exemplo, que pandemias não são raios em céu azul e que são muitas vezes provocadas ou favorecidas por múltiplos fatores. Vimos, em especial, o quanto mudanças climáticas ou transformações do meio ambiente podem ter desencadeado a Peste Antonina. Numa época em que enfrentamos mudanças climáticas ainda mais duradouras e em um mundo bem mais conectado do que no passado, seria bom que esse exemplo nos levasse a refletir a respeito. Por fim, mas não menos importante, cabe lembrar que a Peste Antonina nos fala de um vírus (ou seu ancestral) que só foi erradicado graças a uma bem-sucedida campanha de vacinação há cerca de quarenta anos. Apesar de identificarmos tantas semelhanças com os sofrimentos e angústias de quem atravessou no passado uma pandemia como atravessamos, nós

teríamos melhores condições de enfrentá-la se não fosse a ação antivacina de alguns de nossos governantes e sua preferência por uma estratégia deliberada de contaminação em massa. E isso é algo que nós, definitivamente, não podemos esquecer.

Documentação escrita

AMIANO MARCELINO. *Res gestae*. Books 20-26. (Loeb Classical Library, 315). Trad. John C. Rolfe. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986. v. II.

ARISTIDES. *Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia*. Orationes 17-53. Trad. Brunol Keil. Berlin: Weidmann, 1898. v. 2.

DIÃO CÁSSIO. *Roman History*. Books 71-80. (Loeb Classical Library, 177). Trad. Ernest Cary. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1955. v. IX.

GALENO. *De libris propriis liber* (Περὶ τῶν ἰδίων βιβλίων). Galien: Introduction générale; Sur l'ordre de ses propres livres; Sur ses propres livres; Que l'excellent médecin est aussi philosophe. Trad. Véronique Boudon-Millot. Paris: Les Belles Lettres, 2007, p. 129-234. t. I.

GALENO. *Galenii in Hippocratis Epidemiarum librum III*. Commentaria. (Corpus Medicorum Graecorum, V 10, 2. 1), (*In Hippocratis Epidemiarum librum III*). Trad. Ernst Wenkebach. Leipzig: Teubner, 1936.

GALENO. *Galen: Method of Medicine. (Methodus Medendi)*. (Loeb Classical Library, 516-518). Trad. Ian, Johnston; G. H. R. Horsley. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011. 3 vols.

HERODIANO. *History of the Empire*. Books 1-4. (*Historia*). (Loeb Classical Library, 454). Trad. C. R. Whittaker. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969. v. I.

LUCIANO DE SAMÓSATA. *Lucian, in Eight Volumes (Alexandros)*. (Loeb Classical Library, 162). A. M. Harmon. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971, p. 173-253. v. 4.

Sítios

BOUCHERON, Patrick. La Peste Noire. Épisode 1: In média res (introduction générale). *Les Cours du Collège de France*, emissão de rádio difundida pela France Culture em 20/09/2021. Disponível em: <https://www.franceculture.fr/emissions/les-cours-du-college-de-france/in-media-res-introduction-generale>.

Acesso em: 22 fev. 2022.

CORONAVÍRUS e “sopa de morcego”? Teoria da conspiração e fake news se espalham com o avanço do surto. *BBC News/Brasil*, 20/1/2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-51311226>. Acesso em: 22 fev. 2022.

TESINI, Brenda L. s.v. Variola. In: MANUAL MSD. Versão para Profissionais da Saúde. Última atualização do conteúdo: abr. 2019. Disponível em: https://www.msmanuals.com/pt/profissional/doencas-infecciosas/v%C3%ADrus-pox/var%C3%ADola#v1023260_pt. Acesso em: 22 fev. 2022.

Referências bibliográficas

BAGNALL, Roger S. The Antonine Plague Returns. *Journal of Roman Archaeology*, Cambridge, v. 26, p. 714-717, 2013.

BRUUN, Christer. La mancanza di prove di un effetto catastrofico della “Peste Antonina” (dal 166 d.C. in poi). In: LO CASCIO, Elio (ed.). *L’impatto della “Peste Antonina”*. Bari: Edipuglia, 2012, p. 123-165.

DUNCAN-JONES, Richard. The impact of the Antonine plague. *Journal of Roman Archaeology*, Cambridge, v. 9, p. 108-136, 1996.

ELLIOTT, Collin P. The Antonine Plague, climate change and local violence in Roman Egypt. *Past and Present*, Oxford, v. 231, p. 3-31, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/pastj/gtv058>. Acesso em: 22 fev. 2022.

GAIA, David Valério. O apogeu do Império Romano maculado por uma peste: considerações sobre a Peste Antonina (165-180 d.C.). In: CERQUEIRA, Fábio Vergara et al. (orgs.). *Epidemia na história: viver e morrer na peste*. Pelotas-RS: Editora UFPEL, 2020, p. 149-174.

GREEN, Monica H. The four black deaths. *American Historical Review*, Oxford, v. 125, n. 1, p. 1601-163, 2020.

GREEN, Monica H. Perfecting Diseases’ Pasts: On Kyle Harper’s “Plagues Upon the Earth”. *Los Angeles Review of Books*, 18 out. 2021. Disponível em: <https://lareviewofbooks.org/article/perfecting-diseases-pasts-on-kyle-harpers-plagues-upon-the-earth/>. Acesso em: 22 fev. 2022.

HARPER, Kyle. *Plagues upon the Earth: disease and the course of human history*. Princeton: Princeton University Press, 2021.

JONES, Christopher P. An amulet from London and events surrounding the Antonine Plague. *Journal of Roman Archaeology*, Cambridge, v. 29, p. 469-

472, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S1047759400072251>. Acesso em: 22 fev. 2022.

LITTMAN, R. J; LITTMAN, M. L. Galen and the Antonine Plague. *The American Journal of Philology*, Baltimore, v. 94, n. 3, p. 243-255, 1973.

LO CASCIO, Elio (ed.). *L'impatto della "Peste Antonina"*. Bari: Edipuglia, 2012.

MCDONALD, Brandon T. The Antonine Crisis: climate change as a trigger for epidemiological and economic turmoil. In: ERDKAMP, Paul et al. (eds.). *Climate change and Ancient societies in Europe and the Near East*. Cham: Palgrave MacMillan, 2021, p. 373-410.

MCLAUGHLIN, Raoul. *Roma e o Oriente distante: rotas comerciais para as terras antigas da Arábia, Índia e China*. Trad. Marina Mariz. São Paulo: Rosari, 2012.

ROSSIGNOL, Benoît. Le climat, les famines et la guerre: éléments du contexte de la peste antonine. In: LO CASCIO, Elio (ed.). *L'impatto della "Peste Antonina"*. Bari: Edipuglia, 2012, p. 87-122.

SARRIS, Peter. Viewpoint: new approaches to the "Plague of Justinian". *Past & Present*, Oxford, v. 254, p. 315-346, 2022.

SCHEIDEL, Walter. Roman wellbeing and the economic consequences of the Antonine Plague. In: LO CASCIO, Elio (ed.). *L'impatto della "Peste Antonina"*. Bari: Edipuglia, 2012, p. 265-295.

SPINNEY, Laura. Smallpox and other viruses plagued humans much earlier than suspected. *Nature*, 23/7/2020. Disponível em: <https://www.nature.com/articles/d41586-020-02083-0>. Acesso em: 22 fev. 2022.

TOMLIN, Roger S. O. "Drive away the cloud of plague": a Greek amulet from Roman London." In: COLLINS, Rob; MCINTOSH, Francis (eds.). *Life in the Limes: studies of the people and objects of the Roman frontiers*. Oxford: Ox-bow Books, 2014, p. 197-205.

Nota

¹ Uma versão preliminar deste texto foi apresentada no III Encontro Internacional Língua e Linguagem no Mundo Antigo: O amanhã depois da catástrofe, promovido pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul entre os dias 24 e 26 de novembro de 2021. Agradeço a Kátia M. P. Pozzer, Anderson Zalewski Vargas e Rafael Brunhara, pelo convite, e a Anderson Zalewski Vargas e Pedro Benedetti, pelos comentários. Devo também um agradecimento a Urbano Cristini, pela ajuda com a bibliografia. As ideias aqui expressas são de minha inteira responsabilidade.

RESENHA^{*}

GONÇALVES, A.T.M. *A arte poética a serviço do proselitismo cristão: relendo os poemas de Aurélio Prudêncio Clemente (séculos IV/V)*. Jundiaí – SP: Paco, 2020. 275p.

Azenathe Pereira Braz^{**}

A obra *A arte poética a serviço do proselitismo cristão: relendo os poemas de Aurélio Prudêncio Clemente (séculos IV/V)* foi lançada no início de 2020 e vem se tornando uma referência na análise crítica desse poeta de renome do período Antigo e Medieval. Isso porque preenche uma carência de análises no âmbito das pesquisas brasileiras e, como láurea, oferece um percurso interpretativo inovador. O leitor é convidado a reler os poemas prudentinos sob uma nova ótica. O itinerário instiga à apreciação, a partir da re colocação dos poemas em uma ordem diferente de como nos chegaram, privilegiando o contexto histórico geral, para depois perceber as particularidades poéticas. A abordagem facilita a interpretação estilística da produção, uma vez que são versos construídos num esquema rítmico e com a apropriação de cânones, referências, metáforas e figuras de linguagem clássicas.

Essa nova abordagem reflete o conhecimento e a acuidade característicos das produções de Ana Teresa Marques Gonçalves. A autora é uma das mais produtivas e conceituadas especialistas dos Estudos Clássicos no Brasil. Além de sua dedicação à pesquisa, Gonçalves também formou centenas de alunos e estabeleceu uma base de pesquisas acadêmicas na área de História Antiga na Universidade Federal de Goiás, na qual é professora titular. É autora de diversos artigos acadêmicos e dos livros *A noção de propaganda e sua aplicação nos Estudos Clássicos: o caso dos imperadores romanos*

* Recebido em: 15/12/2021 e aceito em: 03/02/2022.

** Mestre em História pela Universidade Federal de Goiás. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5148-168X>.

Septímio Severo e Caracala (2013); e *Formas de oposição aos imperadores romanos durante os governos dos Severos: uma análise da obra de Herodiano* (2020). Com mais de três décadas de estudos, organizou diversas obras que reuniram vasto conhecimento sobre o Mundo Antigo, o qual aborda com um olhar perspicaz e envolvente.

Em *A arte poética a serviço do proselitismo cristão*, Gonçalves analisou os poemas de Aurélio Prudêncio Clemente elencando os cânones retóricos clássicos e a forma como eles foram vinculados às práticas cristãs e ressignificados na arte poética. A obra proporciona ao leitor uma visão de como as representações da Antiguidade e o arcabouço dos cânones clássicos foram reutilizados pelo proselitismo¹ cristão do século IV e V d.C. O autor antigo nasceu em 348 d.C. e se tornou um dos mais importantes poetas cristãos. Sua coleção de oito conjuntos de versos, em hexâmetros dactílicos,² foi bastante lida ou ouvida na passagem do séc. IV para o séc. V, e, além disso, amplamente divulgada no Medievo. Apesar do grande reconhecimento alcançado nesse período, a poesia prudentina ainda é pouco conhecida, portanto, pouco divulgada no Brasil. Assim, um dos objetivos do estudo da autora é promover a divulgação e o conhecimento dos poemas de Prudêncio.

De acordo com Gonçalves, uma das características mais marcantes da coleção poética prudentina é seu caráter proselitista. Os poemas possuem clara intenção de congregar a população ainda não convertida e de manter a fé dos já convertidos ao cristianismo. Para isso, o poeta buscou auxílio de um grande conjunto de *topoi* e de imagens reconhecíveis pelos seus leitores ou ouvintes, a serem utilizadas pela nova fé (GONÇALVES, 2020, p. 14), como, por exemplo, quando rechaça a adoração aos deuses e defende que o verdadeiro templo é o corpo humano, ornado com boas ações:

Amo o templo do espírito não o de mármore. Nele perduram os dourados cimentos da Fé (fides), se eleva sua estrutura que resplandece com a névea brancura da Piedade (pietas), a elevada Justiça (iustitia) cobre suas alturas, por dentro o Pudor (pudicitia) pinta os solos com a vermelha flor da castidade e custodia sua entrada. (PRUDÊNCIO. *Contra Símaco II*, vv. 249-254)

Seguindo o fluxo dos escritos cristãos, Prudêncio lançou mão de instrumentos de persuasão disponíveis e reconhecíveis como advindos dos cânones que eram vistos como costumes ancestrais antigos (*mores maiorum*) e refor-

çou a validade dos princípios cristãos. Conforme problematiza Gonçalves, seguindo a linha argumentativa de Averil Cameron (1991, p. 13), o poder do discurso foi utilizado pelo cristianismo para a sua fundamentação como filosofia. A fala foi um método eficaz, utilizado pelos cristãos instruídos ou não, para a construção de discursos em torno das práticas cristãs e suas prerrogativas. Desde os seus primórdios, o cristianismo deu grande valor ao desenvolvimento da oralidade em suas reuniões e em seu ideal proselitista, bem como à proliferação dos seus ensinamentos por meio da escrita. Ser cristão no século IV d.C. implicava assumir compromissos, que iam desde mudanças nos costumes pessoais, até o esforço em transformar os hábitos e o ideário de outras pessoas. Os versos prudentinos reforçam nossa opinião de que, nas sociedades orais da Antiguidade, a persuasão através da comunicação era o modo mais eficaz de conversão; por meio dessa ferramenta, o ideário cristão foi construído e promoveu alterações na vida dos homens antigos, criando, assim, novas representações.

O livro está dividido em cinco capítulos. No primeiro, “O uso dos aspectos históricos e mitológicos na poética prudentina”, são analisados dois poemas, intitulados *Contra Orationem Symmachi*, que combatem o retorno de símbolos pagãos nos edifícios públicos, para os quais Prudêncio legou versos impregnados de elementos históricos. Gonçalves, como historiadora de carreira, declara sua motivação ao começar por esses versos, por serem os que mais oferecem possibilidades interpretativas para o contexto histórico da produção. Adotando o viés polemista, Prudêncio versifica contra Símaco para rechaçar a conhecida solicitação deste para o retorno da estátua e do altar à deusa Vitória para o local onde se reunia o Senado em Roma. Duas décadas depois de esses fatos terem ocorrido, o poeta retoma a questão documentada nas epístolas de Ambrósio de Milão e a usa como mote poético. A autora problematiza a motivação desses versos, contextualizando, com metáforas, as virtudes do imperador Teodósio e as conquistas políticas da época, bem como as narrativas mitológicas. Na síntese dos detalhes dos mais de dois mil versos dos poemas, sobretudo é destacado o exercício de retórica de Prudêncio, seguindo a linha dos retores pagãos, com o intuito de demonstrar sua capacidade de debater questões polêmicas históricas e mitológicas (GONÇALVES, 2020, p. 39-40).

O segundo capítulo, “Em busca da construção de uma unicidade da expressão da fé cristã”, é dedicado à análise crítica dos poemas *Apotheosis* e *Hamartigenia*. Em suas observações, Gonçalves enfatiza os argumentos

em torno dos princípios que deveriam tornar a fé cristã una, rechaçando as outras religiosidades, e repensa a defesa da unidade do cristianismo na definição prudentina do que seriam as condutas heréticas. As análises são divididas por meio das ideias-força, que sugerem o motivo da produção. A autora partilha do entendimento de que, desde os primeiros anos, foi difícil encontrar uma unidade doutrinária nos seguidores do cristianismo, que começou como uma seita e assumiu variadas nuances no território romano onde se institucionalizou. Pela sua visão, os versos prudentinos reforçam as divergências entre os próprios cristãos e endossam o entendimento defendido por André Chevitaese (2016) quando afirma que o conceito de “cristianismos” é o mais adequado para definir os matizes assumidos pelo movimento. A existência de divisões de pensamento na construção da ortodoxia cristã, segundo Gonçalves, inspirou os poemas que versificam a necessidade de formação de um conjunto de crenças a ser compartilhado por todos os cristãos. Estes dois fatores, a refutação das heresias e a defesa da unidade cristã, constituíam elementos para o fortalecimento das comunidades espalhadas no território do Império Romano; porém, a maior ênfase continua no proselitismo.

No terceiro capítulo, “Tempo e espaço na poética prudentina”, a autora analisa as ferramentas que Prudêncio considerou úteis para auxiliar os convertidos a se manterem firmes na fé e a promover a conversão dos gentios. Os poemas *Cathemerinon* e *Dittchaeon* são hinos de inegável valor para o proselitismo cristão, pois são compostos de imagens cristãs com o objetivo de preencher a rotina e as mentes dos leitores ou ouvintes. Eram para ser declamados ao longo do dia, seja em momentos especiais, seja nas rotinas mais comuns, como, por exemplo, o hino para antes de toda refeição:

Ninguém sente o doce sem ti, Senhor; nem apetece levar coisa alguma à boca sem antes o seu favor, Cristo; não tem bebida nem comida, em qualquer tempo, que a fé não santifique. (PRUDÊNCIO. *Cathemerinon* III, vv. 13-15)

Os hinos pretendiam insuflar corações e mentes por meio de gatilhos de memória e manter os convertidos sempre atrelados ao ideário cristão, por meio da sua frequente repetição ao longo do dia e em datas especiais (GONÇALVES, 2020, p. 163). Na interpretação de Gonçalves (2020, p. 163-164), são identificadas a apropriação e reconstrução de noções temporais, com vistas a preparar as mentes para as ressignificações e para a prática de

uma nova visão de mundo e de um novo estilo de vida, a serem praticados pelos convertidos.

“O martírio como caminho para a salvação” é o quarto capítulo, dedicado à compreensão do poema *Peristephanon* ou *O Livro das Coroas*, como um reflexo da necessidade de criação de novos heróis por intermédio da figura do mártir e de seus suplícios. Essa também foi uma prática cristã reconhecida e que a autora revisa na obra prudentina, especificamente no poema analisado, ressaltando a necessidade dos *exempla* e o preenchimento do imaginário dos homens da época. Para isso, é feita uma análise crítica dos debates recentes sobre a prática antiga do sacrifício em busca de uma ascese. Daniel Boyarin, na obra *Dying for God* (1999, p. 93-109), aprofunda-se em uma vasta documentação do judaísmo rabínico e do cristianismo na Antiguidade Tardia, e argumenta que a prática do martírio fundamentou-se no judaísmo, mas, contudo, se desenvolveu mais intensamente e de forma ressignificada no cristianismo, com a construção de uma nova martiriologia. Esse desenvolvimento do martírio cristão é o processo de identificação que serviu como base para o culto dos santos como uma característica fundamental do cristianismo. Assim como Prudêncio, outros autores da Antiguidade Tardia, para se aproximarem das ideias mais importantes do pensamento cristão, tentaram adequar os cânones clássicos heroicos para a construção de uma imagem positiva do martírio e tornaram o cristianismo um sistema que se desenvolveu em constante interação com a cultura greco-romana.

Em diálogo com a historiografia pertinente, Gonçalves (2013, p. 141-149) desenvolve suas análises elencando as teorias existentes – essa é uma marca das suas produções – e afirma que o processo de cristianização implicou, antes de tudo, a elaboração de novas representações, com cânones retóricos clássicos e pagãos, por intermédio de sucessivas acomodações e apropriações. Dessa forma, no capítulo quatro, apresenta ampla discussão sobre as descrições da prática do martírio, identificada com as aventuras dos heróis, narradas pelos autores não cristãos. Os martirizados são identificados com os heróis pagãos, e suas tumbas se transformam em locais de peregrinação (GONÇALVES, 2020, p. 205). No ideário cristão, qualquer crente que expressasse sua fé publicamente e fosse martirizado poderia se tornar um herói da fé; já no mundo grego e romano, os heróis seriam seres dotados de habilidades excepcionais ou sobrenaturais, por isso tendo realizado grandes feitos e atos heroicos. No cristianismo, o mártir era alguém comum que, com o suplício, abria caminhos para a heroicização ao estilo cristão, isto

é, a elevação ao nível de um exemplo do poder da fé. Assim, a leitura de poemas que narravam os sacrifícios de cristãos eram poderosos incentivos à continuidade da crença.

O quinto capítulo, “A luta do bem contra o mal pela alma humana”, se detém no poema prudentino mais alegórico, o *Psychomachia*, no qual o poeta versifica a luta entre vícios e virtudes pelo controle da alma humana. De forma divertida e apropriando-se do estilo épico tradicional, os vícios e as virtudes duelam para dominar a alma do crente. Nada melhor para arrebatá-lo do que uma batalha, e Prudêncio, ao estilo homérico, não se eximiu de utilizar esse recurso para reforçar o proselitismo cristão. Gonçalves recupera da memória imagens homéricas dos combates heroicos travados entre Pátroclo, Heitor e Aquiles e os relaciona com as batalhas entre as potências personificadas como as Virtudes e os Vícios. O poema reúne versos que se referem às lutas entre sentimentos, sensações e disposições da alma que impeliam as ações humanas; assim, os vícios e as virtudes humanas ganham vida e são personificados alegoricamente. Para a autora, a principal função desse poema seria exaltar a figura de Cristo, o Senhor da batalha e a principal inspiração do trabalho de Prudêncio.

O itinerário proposto permite ao leitor viajar pela poesia prudentina, de forma a apreciá-la do geral para o particular. Começa com o contexto histórico do poeta, por meio das orações contra Símaco, perpassa as questões desafiadoras da unidade da fé cristã, e parte para oferecer uma nova forma de vivenciar o tempo e o espaço, chegando ao cenário da alma humana conquistada pela fé. Gonçalves elenca as ferramentas advindas da retórica clássica pagã, desvendando a poesia prudentina para o leitor interessado. As suas pesquisas a respeito desse funcionário da corte de Teodósio, que acabou se tornando um escritor cristão no século IV d.C., contribuí para se entender como a renovação impregnada na conjuntura desse período foi capaz de nos deixar uma diversidade de obras que refletem a complexidade desse momento. Nas palavras da autora: “a constante adesão a formas alternativas de ver e acreditar, estava conduzindo a uma construção do entendimento do mundo a partir da ordem instituída como eficiente desde a Antiguidade Clássica” (GONÇALVES, 2018, p. 435).

Com a leitura desse livro, assentamos que a poesia prudentina serviu de instrumento para o proselitismo cristão e foi amplamente divulgada. Porém, com a carência de trabalhos que esquadrinhem e expliquem a riqueza des-

ses versos, que são composições com as mais refinadas técnicas retóricas e literárias da época, há um prejuízo na sua apreciação. Venturosamente, o olhar perspicaz e a releitura aqui proposta são, sem dúvida, um marco na área de estudos, procurando suprir a lacuna de análises e elucidando aspectos inovadores do período de transição entre a Antiguidade e o Medievo.

Esses aspectos, refletidos nos versos prudentinos, se configuram na inegável composição religiosa que irrompe impetuosamente nesses séculos, exigindo do adepto uma postura interior baseada na mudança, na transformação de hábitos e da mente. Como defendeu Henri Irénée Marrou (1980, p. 55-63), sabe-se que uma nova cultura nascia, e a renovação das artes, como a escrita, a pintura e a música, tornava-se importante. Entretanto, essas novas manifestações sofreram influências da arte clássica e, com efeito, se renovaram sob novos valores. Essa perspectiva vem sendo defendida desde que esse autor publicou, em 1977, *Décadence romaine ou antiquité tardive? IIIe – Vie siècle*, em que declarou ser no plano religioso que se evidenciaram as transformações mais significativas, produzindo mutações profundas e com consequências consideráveis na sociedade da época. Na perspectiva culturalista, não se percebe uma brusca ruptura com o passado, pois essas mudanças não se constituem como uma revolução no seu sentido clássico. Marrou (1980, p. 15) defende que esse período deve ser reconhecido como outra Antiguidade. Em suas palavras: “é preciso aprender a reconhecer a sua originalidade e a julgá-lo por si mesmo e não por meio de cânones estabelecidos em tempos passados”.

Em nossa opinião, o *corpus* prudentino possui riqueza de particularidades desse período, ao indicar aspectos de comportamentos de renovação dos hábitos sociais de indivíduos, no que tange aos sentidos e às formas de se reapropriar daquilo que era considerado proveitoso, de modo a construir novos costumes legitimados a partir dos antigos. E esse é um aspecto que marcou o período denominado de Antiguidade Tardia, entendido por Gonçalves (2018, p. 435) como:

Uma temporalidade na qual está se promovendo a criação de novas tradições, a partir do já existente e de sua reapropriação para a criação das identidades cristãs. Para os autores proselitistas cristãos, converter-se é se inserir numa nova seara de significados, é se reapropriar de um vocabulário pré-existente e utilizá-lo no complexo processo de conversão, no qual está estipulada a adesão a uma

nova forma de vida, a uma nova filosofia de ação, a uma nova rede de sentidos. Tornar-se cristão seria, antes de tudo, refazer vínculos com a cultura pagã em novas possibilidades interpretativas.

Essas novas possibilidades referidas por Gonçalves, em nossa perspectiva, definem o marco temporal de Prudêncio, que, como um integrante dessa configuração, recebeu influências da demanda de ressignificações eminentes do século IV e V d.C. que precisam ser vistas com um olhar crítico sobre a evolução e até mesmo a transformação das crenças e culturas, numa dinâmica entre o poder e a sociedade. Essas interpretações renegam o entendimento de uma ruptura total com a Antiguidade Clássica e reafirma a percepção do fenômeno da Idade Média europeia como um processo inerente às transformações do Mundo Antigo. Por isso, o escrutínio de Gonçalves da produção de um homem que viveu nesse período, teve formação clássica, trabalhou no serviço público e propagou o Evangelho como projeto de vida permite entender como essas configurações mesclaram elementos da Antiguidade Clássica e as transformações do fim do Império Romano, contribuindo para o conhecimento de aspectos fundamentais e abrindo caminhos para as novas possibilidades interpretativas plasmadas nos versos prudentinos.

Referências bibliográficas

- BOYARIN, D. *Dying for God*. Califórnia: Stanford University Press, 1999, p. 93-109.
- CAMERON, A. *Christianity and the rhetoric of empire: the development of christian discourse*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- CHEVITARESE, A. L. *Cristianismos: questões e debates metodológicos*. Rio de Janeiro: Kline, 2016.
- GONÇALVES, A. T. M. Martírio e heroísmo: uma análise do *Livro da Coroas* de Prudêncio. *Mosaico*, Goiânia, v. 6, p. 141-149, 2013.
- GONÇALVES, A. T. M. A noção de fé verdadeira na obra poética de Prudêncio: uma análise do poema *Apotheosis*. *Heródoto*, São Paulo, v. 2, p. 435, 2018.
- GONÇALVES, A. T. M. A noção de fé verdadeira na obra poética de Prudêncio: uma análise do poema *Apotheosis*. *Heródoto*, São Paulo, v. 2, p. 435, 2018.
- MARROU, H. I. *¿Decadencia romana o Antigüedad Tardía?*. Madrid: Ediciones Rialp, 1980.

¹ A palavra proselitismo indica uma conduta intencional empreendida para alcançar um escopo determinado. O proselitismo religioso pode ser definido como um empenho ativista para converter uma ou várias pessoas a uma determinada causa, ideia ou religião. Paul Veyne, na obra *Quando nosso mundo se tornou cristão* (2010), afirma que o ideal proselitista foi um dos fatores que favoreceram a cristianização do Império Romano.

² Também conhecido por métrica épica ou verso heroico, o hexâmetro dactílico é uma forma de métrica ou esquema rítmico na poesia; é a forma mais antiga de verso grego e latino de que se tem conhecimento.

PERFIL DA REVISTA

A *PHOÏNIX* é um periódico de publicação semestral* do Laboratório de História Antiga (Lhia) do Instituto de História (IH) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). O Lhia tem como objetivo divulgar as pesquisas em Antiguidade, realizadas no Brasil e no exterior. A *PHOÏNIX* constitui-se num veículo privilegiado para atingir este objetivo.

A *PHOÏNIX* se caracteriza por ser um espaço isonômico de publicação dedicado a:

1. Mostrar a originalidade e a singularidade das abordagens historiográficas brasileiras referentes às sociedades antigas;
2. Estabelecer um lugar de diálogo entre os estudiosos da Antiguidade, brasileiros e estrangeiros, com os demais saberes; e
3. Garantir a liberdade de expressão, a diversidade teórico-metodológica, a qualidade científica e o despertar de novos talentos, sendo por excelência um lugar de experimentação, de debate e de crítica acadêmica.

Pensar as sociedades antigas como algo vivo na nossa cultura, situando o seu lugar numa história humana que abrange muitos caminhos, permite refletir mais lucidamente sobre as implicações e os embates da nossa sociedade e esclarecer o que somos, confrontados e comparados aos outros, tanto em termos temporais quanto espaciais.

LABORATÓRIO
DE HISTÓRIA
ANTIGA – UFRJ



* Até o ano de 2008, a *Phoïnix* tinha periodicidade anual. A partir de 2009, se tornou semestral e em 2017 ganha a sua versão digital (<https://revistas.ufrj.br/index.php/phoinix/index>).

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

Os artigos devem ser apresentados em arquivos em dois formatos: *Word for Windows* (versão 97-2003) e PDF, tendo até 15 páginas (A4; espaço 1,5; margens 3cm; Times New Roman 12). Abaixo do título do artigo (centralizado, em negrito e caixa alta), o nome do autor (à direita, em itálico e caixa normal). Seguem-se o resumo em português e cinco palavras-chave também em português (justificado) e, uma linha após, o título, o resumo e as palavras-chaves em inglês ou francês (justificado).

As notas devem aparecer da seguinte forma:

- Inseridas no corpo de texto entre parênteses: se forem somente indicações bibliográficas. Para produção historiográfica: a indicação será entre parênteses com sobrenome do autor, ano e páginas (SOBRENOME DO AUTOR, Ano, p.). Para passagens de textos antigos: a indicação será entre parênteses com autor, título da obra (em itálico) e passagem (AUTOR. *Obra* vv. ou número do livro, capítulo, passagem);
- Ao final do texto: se forem notas explicativas, numerar e remeter ao final do artigo.

As citações com mais de 3 (três) linhas devem vir em destaque, sem aspas, em itálico, espaço simples e com recuos à direita e à esquerda de 1 cm cada.

A indicação da documentação e da bibliografia deve aparecer após o texto, separadamente: primeiro, a Documentação (escrita e/ou material) e, depois, as Referências bibliográficas, em ordem alfabética pelo sobrenome do autor, seguindo as normas da ABNT 6023: 2002 (Informação e documentação – Referências – Elaboração), a saber:

- Para livro: SOBRENOME, Prenome do autor. *Título do livro*: subtítulo (se houver). Cidade: Editora, Ano.
- Para capítulo de livro: SOBRENOME, Prenome do autor. Título do capítulo. In: SOBRENOME, Prenome do autor. *Título do livro*: subtítulo (se houver). Cidade: Editora, Ano, p.
- Para artigo de periódico: SOBRENOME, Prenome do autor. Título do artigo. *Título do Periódico*, Cidade, v., n., p., mês (se houver) ano.

Quando forem utilizadas imagens no artigo, os autores deverão enviar seus originais ou cópia digitalizada e gravada em arquivo com terminação *TIF, individual para cada imagem, e com resolução de 300 DPI.

Se fontes especiais (grego, sânscrito, hieróglifo, hebraico, etc.) forem utilizadas no artigo, os autores deverão enviar uma cópia de cada uma gravada em arquivo.

ATENÇÃO: os artigos em outros idiomas que não o português deverão ser encaminhados à revista já revisados por profissional competente. Quando o autor quiser dar crédito ao revisor, favor mencioná-lo em nota, no pé de página do seu artigo na página 1.

O não cumprimento dessas regras levará à notificação do(a) autor(a), que deverá fazer as correções necessárias para a avaliação do Conselho Editorial, o que acarretará atraso na publicação do artigo.

Todo o material, anteriormente especificado, deverá ser enviado pelo site da *Phoînix*: <https://revistas.ufrj.br/index.php/phoenix>. O contato com a revista pode ser feito por e-mail: revistaphoenix@gmail.com.

O envio dos artigos é em fluxo contínuo e os textos encaminhados serão apreciados por dois dos componentes do Conselho Editorial. Em caso de pareceres contraditórios, um terceiro membro do Conselho analisará o artigo.

O autor deve indicar: a sua filiação institucional, o seu principal título e o tema do atual projeto de pesquisa com o órgão financiador, caso haja, o ORCID e o seu *e-mail*, se quiser divulgá-lo.

Leia também:



CARACTERÍSTICAS:

Formato: 14 x 21 cm – Mancha: 10,5 x 17,0 cm

Papel: Ofsete 75g/m² (miolo), Cartão Supremo 250g/m² (capa)